Mr. *J. F. Lippert*, publisher at Halle, Saxon: prov: Prussia, begs to recommend his extensive stock of new books, as well as the catalogues systematically





Deutliche und möglichst vollständige

Uebersicht

über das

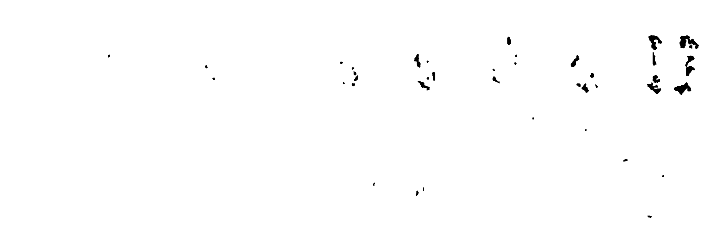
theologische System Dr. Friedrich Schleiermachers, und über die Beurtheilungen, welche dasselbe theils nach seinen eigenen Grundsätzen, theils aus den Standpunkten des Supranaturalism, des Rationalism, der Fries'schen und der Hegel'schen Philosophie erhalten hat,

von

Dr. Friedrich Wilhelm Gess.

Zweite stark vermehrte und verbesserte Auflage.

Reutlingen,
Druck und Verlag von Enßlin und Laiblin.
1837.



Vorrede

zur ersten Auflage.

Oft schon habe ich mich gewundert, daß unsere so reichhaltige Literatur nicht auch ein Werkchen enthalte, ähnlich demjenigen, welches hier dem geneigten Leser dargeboten wird. Schleiermachers System der Glaubenslehre nimmt in dem Gebiete der neueren theologischen Bestrebungen eine so wichtige Stelle ein, daß sich kein Gottesgelehrter dem Studium desselben entziehen kann. Selbst unter den Nichttheologen ist für diejenigen, welche sich an Schleiermachers trefflichen Predigten erbauen wollen, wenigstens eine allgemeine Kenntniß seines Systems unentbehrlich. Das Studium des letzteren ist jedoch mit mannigfaltigen Schwierigkeiten verknüpft, die nicht sowohl aus dem Einzelnen, welches an sich großentheils deutlich ist, als vielmehr aus dem Zusammenhange des Ganzen und aus der durchaus eigenthümlichen Richtung des Systems entstehen. Eben diese Schwierigkeiten, wie sie das Eindringen in den Geist und inneren Gehalt erschweren, so hindern sie auch das

Behalten des Einmal Erfaßten im Gedächtnisse, welches zu wenig Anschließungspunkt dafür darbietet.

Der Verfasser glaubt also eine dankenswerthe Arbeit übernommen zu haben, sowohl für diejenigen, welche das höchst geniale System erst noch studiren wollen, als auch für diejenigen, welche sich bereits durch dasselbe hindurch gearbeitet haben, wenn er ihnen — meistens mit Schleiermachers eigenen Worten eine gedrängte, vollständige und verständliche Uebersicht seines Systems vorlegt. Die Ersteren finden in derselben die beste Erleichterung ihres Studiums, wogegen die Letzteren in ihr ein Repertorium über die schleiermacher'schen Definitionen erhalten, dessen Werth mit der kleinen Ausgabe in keinem Verhältniß steht.

Es versteht sich von selbst, daß diese Uebersicht dem Buche, in welchem Schleiermacher die Summe seiner tiefen Forschungen niedergelegt hat, genau folgt; doch werden Kenner es billigen, wenn Einmal, nemlich in der Lehre von den göttlichen Eigenschaften, eine Ausnahme gemacht worden, und dieselben, obwohl sie von Schleiermacher getrennt vorgetragen worden, der besseren Uebersicht wegen zusammen gestellt worden sind.

Sollte dieses Büchlein Beifall finden, so daß es eine zweite Auflage erlebte: so würde der Verfasser mit der Darstellung auch eine Kritik des Systems verbinden, wozu er schon Manches gesammelt hat. Denn so Vieles er auch an Schleiermacher schätzt, und so sehr er ihn auch in dem Eingange gegen mehrere ungerechte Vorwürfe in Schutz nimmt: so ist

es doch keineswegs immer in der Wahrheit bestehen, und beide in Princip und Ausführung gleich manche Behauptungen, die sie nicht gestellt [illegible]

Wenn er nicht zweifeln darf, daß er hierin viele Gleichgesinnte findet: so wird doch auch für diese die Beschäftigung mit dem [illegible] nicht ohne großen Nutzen seyn. Denn nicht allein gehört der große Mensch und die Richtung seiner Forschungen der Geschichte an, deren Studium nicht versäumt werden darf; nicht allein wird die Theologie noch lange den Einfluß [illegible] erhalten; sondern auch schwerlich wird an einem denkenden Leser der Zweck verfehlt werden, welchen sich Schleiermacher überall vorgesetzt hatte, nämlich den Zweck, seine Leser geistig und [illegible] so anzuregen, daß ihr Lernen dieselbe freie schöpferische Thätigkeit wäre, die sein Wissen und Lehren war.

Der Verfasser.

Vorrede
zur zweiten Auflage.

Nachdem die erste Auflage dieses Buches eine geneigte Aufnahme gefunden, und auch in öffentlichen Blättern (man vergleiche Dr. Rheinwalds Repertorium Band XVI. p. 36) eine nicht ungünstige Beurtheilung davon getragen hat: so ist es dem Ver-

fasser möglich geworden, sein in der Vorrede gegebenes Versprechen zu erfüllen, und in der zweiten ganz umgearbeiteten Auflage zugleich eine Beurtheilung des Systems Schleiermachers beizufügen.

Demnach tritt an die Stelle der kurzen, in der ersten Auflage nur sechs Seiten einnehmenden Einleitung, in der vorliegenden die erste Abtheilung, welche den Standpunkt Schleiermachers auszumitteln strebt. Je wichtiger diese Voruntersuchung für das Verständniß des ganzen Systems und seiner einzelnen Theile ist, desto mehr bringt sie Schwierigkeiten mit sich. Es handelt sich nemlich hier vor Allem um die Frage: in welchem Verhältniß das System Schleiermachers zur philosophischen Erkenntniß stehe? Hört man nun über diese Frage ihn selbst und seine Freunde, so behaupten sie gemeinschaftlich, daß Dogmatik und Philosophie durchaus getrennt werden müssen, wie denn der größte Vorzug der schleiermacher'schen Dogmatik gerade darin bestehe, daß er dieselben trotz ihren vielen Berührungspunkten stets von einander getrennt gehalten habe. Unter seinen Gegnern stimmen einige mit dieser Behauptung überein, indem z. B. Rosenkranz erklärt, das bischen Philosophie, das noch in der Glaubenslehre Schleiermachers liege, sey mehr unbewußt und unabsichtlich in sie hineingekommen, wie es denn überhaupt einem denkenden Manne nicht möglich sey, nicht zu philosophiren. Auch Schmid klagt durchaus darüber, daß das philosophische Element dem positiven aufgeopfert sey. Dagegen ist es eine der entschiedensten

Vorwürfe von anderen Gegnern (z. B. Baur, Delbrück, Braniß, Fries), daß das ganze schleiermacher'sche System Philosophie enthalte und nichts als Philosophie.

Wie es sich nun aber in Wahrheit damit verhalte, dieß hofft der Verfasser auf eine Weise nachgewiesen zu haben, welche zugleich die Möglichkeit so entgegengesetzter Beurtheilungen erklärt.

Die zweite Abtheilung umfaßt die Auszüge aus Schleiermachers Glaubenslehre. Sie sind nunmehr nach der zweiten Auflage des genannten Werkes bearbeitet, und schließen sich auch in der Reihenfolge derselben ohne Ausnahme an. Dabei hat es zweckmäßig geschienen, hie und da einzelne Sätze beizubehalten, die in der zweiten Auflage der schleiermacher'schen Glaubenslehre entweder nicht mehr stehen oder nur leicht angedeutet sind. Denn die erste Auflage ist gewöhnlich genauer und bestimmter und auch verständlicher, und da Schleiermacher aus derselben so vieles weggelassen hat und doch auf das Bestimmteste erklärt, daß er seine Ansicht nicht geändert habe, so scheint es seine Absicht gewesen zu seyn, daß die erste noch neben der zweiten benützt werde. Allerdings enthält die letztere implicite dasjenige, was sie aus der ersteren wegläßt; aber dennoch ist es selbst auf die Gefahr einer leichten Wiederholung gewiß instruktiver, auch die Prämissen und Seitenhiebe fester in das Auge zu fassen, als die zweite Auflage gestattet. So sind z. B. aus der ersten Auflage beibehalten worden die Sätze 354. 378 (statt verän-

ändert) 379. 384—386. 409. Dieß ist jedoch nur ausnahmsweise geschehen, indem sonst vielmehr die Sätze, für welche die zweite Auflage eine bessere Fassung darbot, nach derselben entweder umgebildet oder ganz neu ausgearbeitet worden sind.

Die dritte Abtheilung, welche die Beurtheilung des schleiermacher'schen Systems enthält, ist in der vorliegenden Auflage ganz neu hinzugekommen. Dem Verfasser wäre es nicht schwer geworden, eine selbstständige Kritik auszuarbeiten, wie er denn auch jetzt gegen 56 Sätze Schleiermachers und zwar gerade solche, gegen welche er keine anderweitigen Bemerkungen vorfand, einer Beurtheilung unterworfen hat. Es rühren nemlich in dem zweiten Abschnitte mit der Aufschrift: Kritik aus dem Standpunkte des Supranaturalism alle diejenigen Bemerkungen von ihm her, deren Urheber nicht ausdrücklich genannt wird. Diese Zahl hätte sich leicht um das Zweifache vermehren lassen, wenn er aus dem gesammelten Vorrathe diejenigen Einwürfe Anderer, die ihm nicht zusagten, hätte adoptiren und von seinem Standpunkte aus umarbeiten wollen. Allein was wäre damit geholfen gewesen? Es wäre eine individuelle Kritik Schleiermachers gewesen, die nichts geschlichtet hätte. Weit zweckmäßiger schien es, Schleiermachers System im Conflikte mit allen theologischen und philosophischen Richtungen der Zeit vorzustellen und historisch den Bericht abzustatten, welche Einwürfe von den verschiedenen Seiten her ihm gemacht worden sind. Diese Methode wählte der Verfasser. Sie scheint

beifügte; aber er darf versichern, daß es ihm nicht wenige Mühe kostete, die verschiedenen Gegenschriften alle durchzulesen, das Wichtige, das offenbare Mißverständniß ist, das Wesentliche auszuscheiden, und die Auszüge mit gehöriger Sparsamkeit, aber doch mit der nöthigen Begründung zu geben. Seine Individualität tritt bei dieser Methode zurück und dies ist ihm nur erwünscht; doch glaubte er schon deswegen mit seiner eigenen Ansicht nicht zurückhalten zu dürfen, weil er die Forderung für gegründet hielt, daß ein Berichterstatter in literarischen Gegenständen seine eigene bestimmte und feste Ueberzeugung haben müsse.

Die Form betreffend wollte der Verfasser anfangs die allgemeine Kritik aus dem Standpunkte des Supranaturalism, Rationalism u. s. w. mit der ersten Abtheilung verbinden, und die einzelnen Einwürfe unmittelbar den schleiermacherschen Sätzen beifügen. Aber für die jetzige Ordnung entschieden folgende Gründe: Der Leser hat jetzt das schleiermacher'sche System selbst und die verschiedenen Kritiken desselben in ununterbrochener Uebersicht vor Augen.

Viele Einwürfe beziehen sich nicht auf einzelne Sätze, sondern auf ganze Reihen von Sätzen. — Da die wichtigeren Sätze von verschiedenen Seiten eine ausführliche Kritik erhalten, welche mehrere Druckseiten einnimmt, andere dagegen ohne solche ausgehen, so würde das Buch schon eine dem Augen mißfällige Gestalt erhalten haben.

Dadurch, daß die Einwürfe nach den verschiedenen Standpunkten geordnet wurden, ist freilich hie und da eine Wiederholung nöthig geworden, indem es nicht bloß allgemeine Vorwürfe gibt von allen Systemen zugleich (welche in die erste Abtheilung aufgenommen worden sind) sondern indem sich die verschiedenen Standpunkte auch in einzelnen speziellen Vorwürfen berühren. Im Allgemeinen hat aber auch der gleichbedeutende Einwurf auf jedem Standpunkt wieder einen eigenthümlichen Gehalt.

Der Unbequemlichkeit, welche die gegenwärtige Einrichtung dem Leser auflegen würde, an verschiedenen Stellen nachzuschlagen, ob ein Satz Schleiermachers kritisirt werde, ist durch eine zweckmäßige Uebersicht abgeholfen worden.

Der Verfasser ist sich bewußt, trotz seiner entschiedenen Entfernung von den Ansichten Schleiermachers doch niemals die hohe Achtung aus den Augen gesetzt haben, die er diesem großen Theologen in Wahrheit zollt.

Reutlingen, den 18. Okt. 1837.

D. Gess.

Inhalts-Verzeichniſz.

Erste Abtheilung. Allgemeine Bemerkungen über den Standpunkt Schleiermachers p. 1 — 47.

Schleiermachers mächtiger Einfluß auf die Theologie, seine Verdienste um sie p. 1 — 3.

Sein eigentlicher Beruf p. 3 — 12. Schwierigkeit, denselben aufzufinden 4 — 9. Darstellung desselben p. 9 — 12.

Nähere Betrachtung des Hauptzwecks Schleiermachers, die Frömmigkeit mit der Wissenschaft zu versühnen p. 12 — 24. Im Allgemeinen p. 12 — 15. Die Frömmigkeit im Sinne Schleiermachers p. 15 — 20. Die Wissenschaft in seinem Sinne p. 20 — 24.

Einige vorläufige Bedenklichkeiten gegen seine Vorstellungsweise p. 24 — 27.

Schleiermachers Darstellungsweise der einzelnen Dogmen p. 27 — 30.

Seine dogmatische Beweisart 30 — 32.

Seine Dialektik p. 32 — 33.

Seine Stellung gegenüber von dem katholischen Lehrbegriff p. 33 — 35.

Allgemeine Vorwürfe, welche dem Systeme Schleiermachers gemacht worden sind p. 35 — 47.

1) Die Religion könne ihren Sitz nicht im Gefühle haben p. 36 — 40.

2) Das Verfahren Schleiermachers sey mehr philosophisch als christlich p. 40 — 42.

3) überall leuchte Pantheism durch p. 42 — 45.

4) Schleiermachers Christus sey nicht der historische, sondern nur die Idee des vollendeten Menschen p. 45 — 47.

Zweite Abtheilung. Uebersicht über die Glaubenslehre Schleiermachers p. 48 — 176.

Einleitung p 48—71.

Erstes Kapitel: Zur Erklärung der Dogmatik p. 48—67.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik p. 49—54.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt, Lehnsätze aus der Religionsphilosophie p. 54 — 58.

III. Darstellung des Christenthums seinem eigentlichen Wesen nach, Lehnsätze aus der Apologetik p. 58 — 64.

IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit p. 64—67.

Zweites Kapitel von der Methode der Dogmatik p. 67—71.

I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs p. 67 — 70.

II. Von der Gestaltung der Dogmatik p. 70—71.

Der Glaubenslehre Erster Theil. Entwicklung des frommen Selbstbewußtseyns, wie es in jeder christlich frommen Erregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist p. 72—97.

Erster Abschnitt: Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseyns, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrückt p. 73—85.

Erstes Lehrstück: Von der Schöpfung p. 73—77.

Erster Anhang: Von den Engeln p. 77—78.

Zweiter Anhang: Vom Teufel p. 78—81.

Zweites Lehrstück: Von der Erhaltung p. 81—85.

Zweiter Abschnitt: Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtseyn, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt ausdrückt, beziehen p. 85—91.

Ewigkeit p. 87—88.

Allgegenwart p. 88.

Allmacht p. 88—89.

Allwissenheit p. 89—91.

Dritter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtseyn angedeutet ist, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt ausdrückt p. 91—97.

Erstes Lehrstück: Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt p. 91 — 92.
Zweites Lehrstück: Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen p. 93 — 97.
Der Glaubenslehre Zweiter Theil. Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns, wie sie durch den Gegensatz, welcher verschwinden soll, bestimmt sind p. 97 — 176.
Des Gegensatzes erste Seite: Entwicklung des Bewußtseyns der Sünde p. 99 — 114.
Erster Abschnitt: Die Sünde als Zustand des Menschen p. 99 — 107.
Erstes Lehrstück: Von der Erbsünde p. 101—106.
Zweites Lehrstück: Von der wirklichen Sünde p. 106 — 107.
Zweiter Abschnitt: Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde p. 107 — 108.
Dritter Abschnitt: Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtseyn der Sünde beziehen p. 108 — 114.
Heiligkeit p. 112.
Gerechtigkeit p. 112 — 114.
Des Gegensatzes zweite Seite. Entwicklung des Bewußtseyns der Gnade p. 114 — 176.
Erster Abschnitt: Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist p. 116 — 140.
Erstes Hauptstück: Von Christo p. 116 — 129.
Erstes Lehrstück: Von der Person Christi p. 116 — 123.
Zweites Lehrstück: Von dem Geschäfte Christi p. 123 — 129.
Zweites Hauptstück. Von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit Christi in der einzelnen Seele ausdrückt p. 130 — 140.
Erstes Lehrstück. Von der Wiedergeburt p. 130 — 136.
Zweites Lehrstück. Von der Heiligung p. 136 — 140.
Zweiter Abschnitt. Von der Beschaffenheit der Welt bezüglich auf die Erlösung p. 144 — 172.

Erstes Hauptstück: Von dem Entstehen der Kirche p. 140 — 149.
Erstes Lehrstück: Von der Erwählung p. 141 — 146.
Zweites Lehrstück: Von der Mittheilung des h. Geistes p. 146 — 149.
Zweites Hauptstück: Von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammenseyn mit der Welt p. 150 — 167.
Erste Hälfte: Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche p. 150 — 162.
Von der h. Schrift p. 150 — 155.
Von dem Dienste am göttlichen Worte p. 155 — 156.
Von der Taufe p. 156 — 158.
Von dem h. Abendmahl p. 158 — 162.
Von dem Amte der Schlüssel p. 162.
Vom Gebet im Namen Jesu p. 162.
Zweite Hälfte: Das Wandelbare, das der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseyns mit der Welt p. 163 — 167.
Drittes Hauptstück: Von der Vollendung der Kirche p. 167 — 172.
Dritter Abschnitt: Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen, Liebe und Weisheit p. 172 — 173.
Schluß: Von der göttlichen Dreiheit p. 173 — 176.

Dritte Abtheilung. Kritik Schleiermachers p. 177 — 349.

I. Beurtheilung der schleiermacher'schen Glaubenslehre nach ihren eigenen Principien p. 177 — 191.
Allgemeine Bemerkungen p. 177 — 180.
Besondere Bemerkungen gegen einzelne Sätze p. 180 — 191.
Gegen Satz 11 p. 180. — 11, e und f p. 181. — 34 p. 183. — 41 — 43 p. 183. — 152 p. 184. — 152 p. 185. — 299 — 300 p. 186. — 299 — 312 p. 187. — 307 p. 189. — 330 p. 190.
II. Beurtheilung der schleiermacher'schen Glaubenslehre aus dem Standpunkte des Supranaturalism p. 191 — 282.
Allgemeine Bemerkungen p. 191 — 211.

Besondere Bemerkungen gegen einzelne Sätze p. 211—282.
Gegen Satz 10 p. 211. — 10—11 p. 213. — 11 p. 214. — 11 p. 214—5. — 11 p. 215. — 11, c und d. p. 217. — 30 p. 219. — 31 p. 219. — 34, a. p. 220. — 34, a. p. 220—221. — 34, b. p. 222. — 40 p. 224. — 41—48 p. 225. — 47 p. 225. — 49 p. 227. — 51 p. 228. — 52 p. 228. — 53 p. 229. — 86 p. 229. — 88 p. 230. — 92 p. 231. — 96—110 p. 232. — 110 p. 233. — 112—120 p. 234. — 121 — 132 p. 234. — 134 — 136 p. 237. — 141 p. 237. — 160—166 p. 238. — 167—177 p. 238. — 211 p. 239. — 216 — 231 p. 240. — 217 p. 242. — 222 p. 243. — 232 p. 244. — 237 p. 245. — 263, a. p. 246. — 263, a. p. 246 — 7. — 264 p. 247. — 278 — 289 p. 248. — 278—9 p. 248. — 283 p. 249. — 284 p 249. — 299 — 328 p. 250. — 300 — 312 p. 252. — 302, b. p. 253. — 311 p. 254. — 329 — 340 p. 254. — 329 — 340 p. 255. — 332 p. 256. — 332—4 p. 257. — 347 p. 258. — 353 p. 260. — 357 p. 260. — 358 p. 261. — 361 p. 261. — 365 p. 262. — 366 p. 264. — 367 p. 264. — 370 p. 265. — 371 — 8 p. 265. — 378 p. 266. — 379, a. p. 267. — 381 p. 268. — 388 p. 268. — 389 — 391 p. 269. — 394 p. 269. — 400 p. 270. — 404—417 p. 271. — 404 p. 273. — 418 p. 274. — 420 p. 274. — 423 p. 275. — 439 — 442 p. 275. — 442 p. 275. — 444 — 9 p. 276. — 462 p. 277. — 498—500. p. 277. — 498 — 500 p. 277—9. — 531 p. 279. — 532 p. 280. — 560 — 561 p. 281.

III. Beurtheilung der schleiermacher'schen Glaubenslehre aus dem Standpunkt des Rationalism p. 282—300.
Allgemeine Bemerkungen p. 282—294.
Besondere Bemerkungen gegen einzelne Sätze p. 294—300.
Gegen Satz 10 p. 294. — 11 p. 294. — 12—17 p. 295. — 67 p. 296. — 89 p. 297. — 207 — 212 p. 298. — 222 p. 298. — 305—310 p. 299. — 354 p. 299.

IV. Beurtheilung der schleiermacher'schen Glaubenslehre aus dem Standpunkt der Fries'schen Philosophie p. 300—326.
Allgemeine Bemerkungen p. 300 — 305.
Besondere Bemerkungen p. 305 — 326.
Gegen Satz 2 p. 305. — 10 p. 305. — 11 p. 306. — 31 p. 307. — 34, a. p. 307. — 34, b. p. 308. — 38 p. 310

— 67 p. 311. — 70 p. 313. — 75 — 76 p. 313. — 80 p. 314. — 82 p. 315. — 211 p. 316. — 217 p. 317. — 225 p. 317. — 228 p. 318. — 229 p. 318. — 259 p. 319. — 299 p. 320. — 303 p. 320. — 304 p. 321. — 305 p. 322. — 308 — 9 p. 322. — 354 p. 322. — 405 p. 323. — 418 p. 324. — 447 p. 324. — 472 p. 325. — 476 p. 325. — 530 — 1 p. 325.

V. Beurtheilung der schleiermacher'schen Glaubenslehre aus dem Standpunkte der hegel'schen Philosophie p. 326 — 349.

Allgemeine Bemerkungen p. 326 — 330.

Besondere Bemerkungen p. 330 — 349.

Gegen Satz 5 — 8 p. 330. — 11 p. 331. — 12 — 16 p. 232. — 35 p. 333. — 39 p. 333. — 62 — 63 p. 334. — 64 — 66 p. 334. — 67 p. 335. — 82 p. 336. — 84 p. 336. — 86 p. 336. — 92 p. 337. — 110 p. 337. — 152 p. 338. — 158 p. 339. — 215 — 220 p. 339. — 262 — 263 p. 340. — 264 — 269 p. 340. — 299 — 311 p. 341. — 316 p. 346. — 418 p. 347. — 461 p. 347. — 532 p. 348.

Zusammenstellung der Sätze der zweiten Abtheilung, welche in der dritten eine Beurtheilung finden.

Satz 2 p. 305.
„ 5 — 8 p. 330.
„ 10 p. 211. 294. 305.
„ 10 — 11 p. 213.
„ 11 p. 180. 181. 214. 214 — 216. 295. 217. 294. 306. 331.
„ 12 — 16 p. 295.
„ 30 p. 219.
„ 31 p. 219. 307.
„ 34 p. 183. 220. 220. 221. 222. 307. 308.
„ 35 p. 333.
„ 38 p. 310.
„ 39 p. 333.
„ 40 p. 224.
„ 41 — 43 p. 183. 225.
„ 47 p. 225.
„ 49 p. 227.
„ 51 p. 228.
„ 52 p. 228.
„ 53 p. 229.

Satz 62—63 p. 334.
„ 64 — 66 p. 334.
„ 67 p. 296. 311. 335.
„ 70 p. 313.
„ 75 — 76 p. 313.
„ 80 p. 314.
„ 82 p. 315. 336.
„ 84 p. 336.
„ 85 p. 229.
„ 86 p. 336.
„ 88 p. 230.
„ 89 p. 297.
„ 92 p. 231. 337.
„ 96 — 110 p. 232.
„ 110 p. 233. 337.
„ 112 — 120 p. 234.
„ 121 — 132 p. 234.
„ 134 — 136 p. 237.
„ 141 p. 237.
„ 152 p. 185. 338.
„ 158 p. 339.
„ 160 — 166 p. 238.
„ 167 — 177 p. 238.
„ 207 — 212 p. 298.
„ 211 p. 239. 316.
„ 215 — 220 p. 339.
„ 216 — 231 p. 240.
„ 217 p. 242. 317.
„ 222 p. 243. 298.
„ 225 p. 317.
„ 228 p. 318.
„ 229 p. 318.
„ 232 p. 244.
„ 237 p. 245.
„ 259 p. 319.
„ 262 — 263 p. 340.
„ 263 p. 246. 246 — 7.
„ 264 p. 247.
„ 264 — 269 p. 340.
„ 278 — 279 p. 248.

**

Satz 278—289 p. 248.
" 283 p. 249.
" 284 p. 249.
" 299—300 p. 186. 320.
" 299—328 p. 250.
" 299—311 p. 187. 341.
" 300—312 p. 252.
" 302 p. 253.
" 303 p. 320.
" 304 p. 321.
" 305 p. 322.
" 305—310 p. 299.
" 307 p. 189.
" 308—9 p. 322.
" 311 p. 254.
" 316 p. 346.
" 329—340 p. 254. 255.
" 330 p. 190.
" 332 p. 256.
" 332—4 p. 257.
" 347 p. 258.
" 353 p. 260.
" 354 p. 299. 322.
" 357 p. 260.
" 358 p. 261.
" 361 p. 261.
" 365 p. 262.
" 366 p. 264.
" 367 p. 264.
" 370 p. 265.
" 371—8 p. 265.
" 378 p. 266.
" 379 p. 267.
" 381 p. 268.
" 388 p. 268.
" 389—391 p. 269.
" 394 p. 269.
" 400 p. 270.
" 404—417 p. 271.
" 404 p. 273.

Satz 405 p. 323.
„ 418 p. 274. 324. 347.
„ 420 p. 274.
„ 423 p. 275.
„ 439—42 p. 275.
„ 442 p. 275.
„ 444—449 p. 276.
„ 447 p. 324.
„ 461 p. 347.
„ 462 p. 277.
„ 472 p. 325.
„ 476 p. 325.
„ 498—500 p. 277. 277—9.
„ 530—1 p. 279. 325.
„ 532 p. 280. 348.
„ 560—61 p. 281.

Erste Abtheilung.

Allgemeine Bemerkungen über den Standpunkt Schleiermachers.

Als „der christliche Glaube von Schleiermacher" zuerst erschien, so konnte sich die theologische Welt so wenig in denselben hineinfinden, daß mehrere Jahre vergingen, bis endlich einzelne, dazu großentheils einseitige und verkehrte Urtheile darüber laut wurden. Noch standen sich damals Rationalisten und Supranaturalisten gegenüber; aber der Streit wurde schläfrig geführt mit alten, schon oft widerlegten Gründen. Bewundernd schaute man den starken Gewaffneten an, der so unerwartet auf dem Kampfsplatz erschien. Jedenfalls mußte die neue Erscheinung auch neues Leben in die Wissenschaft bringen. Höchst wohlthätig war es in einer Zeit des Schwankens, des Suchens, des Niederreißens, des matten Kämpfens, daß ein Mann auftrat, dem man es nachsagen mußte, daß er es recht ernstlich meine, und zwar nicht mit dem Bezweifeln, sondern mit dem Behaupten. Eine immer ehrwürdige Gestalt ist ein Mann, der durch seinen Ideenkreis, wie wenig von religiösem Gehalt auch andere darin finden mögen, so ergriffen und begeistert wird, daß er sich denselben bis ins kleinste Detail ausbildet, sein ganzes Leben ihm getreu bleibt, und mit fester, konsequenter Entschiedenheit in seinen Schriften gegen eine ganze Gelehrtenwelt vertheidigt. Achtungswerther ist ein solcher Mann nicht nur unendlich mehr, als jene, denen es nie ernst und warm

ums Herz wird, als wenn es etwas zu bezweiflen gibt, sondern auch, als derjenige — sey er nun Rationalist oder Supranaturalist, — der hin- und herschwankend aus verschiedenen Ansichten endlich seine eigene zusammen bettelt, und damit dann ein Gebilde aufstellt, das von Haus aus keine Lebenskraft in sich hat, und somit nur vorübergehend und nicht wahrhaft ergreift und erwärmt. Daß nun auch wirklich der Theologie durch ihn eine neue lebensfrische Regsamkeit mitgetheilt worden sey; daß man durch ihn gewohnt worden sey, das Christenthum als etwas Lebendiges zu betrachten, während es manche Gelehrte vor ihm beinahe als eine Antiquität ansahen; daß der Antheil, welchen das Gefühl jedenfalls selbst nach dem Geständniß der Gegner an der Religion hat, durch ihn zur Anerkenntniß gebracht worden; daß er kräftiger und unwidersprechlicher, als irgend ein Anderer vor ihm das leere Haschen nach todten Formeln in seiner Blöße gezeigt und die Religion in das Heiligthum des Herzens, auf den Heerd des innern Lebens zurückgebracht habe; daß durch ihn erst anstatt der frühern Isolirung die Gemeinschaft in ihre Rechte eingesetzt worden; daß er gelehrt habe, alles sowohl Einzelne als im Zusammenhange auf Christus als Mittelpunkt zu beziehen: diese Verdienste möchten ihm kaum abzusprechen seyn, sey es auch, daß manche Gegner sie ihm in geringerem Grade zuschreiben oder in der Uebertreibung in das andere Extrem die entgegengesetzten Fehler finden wollten.

So verschiedene Urtheile auch über einzelne Behauptungen Schleiermachers nicht selten mit großer Bitterkeit ausgesprochen worden sind: so stimmen doch alle diejenigen, welche ihm näher gestanden und schon seit längerer Zeit oder mit besonderer Aufmerksamkeit seine Leistungen gewürdigt haben, in dem Urtheile überein, daß er unter die mächtigen Geister gehöre, welche ihre Zeitgenossen elektrisiren, oder unter die Heroen, welche ihrer Zeit voraneilend neue Bahnen brechen, oder, wie er sich selbst wohl am liebsten würde genannt haben, unter die Priester, welche „den in das Endliche versunkenen Gemüthern das Ewige und Himmlische

darstellen als einen Gegenstand des Genusses und der Vereinigung und das gemeine Leben in ein edleres verwandelnd das Gegengewicht halten gegen des Zeitalters schwerfällige Anhänglichkeit an den gröberen Stoff." So hat Neander geurtheilt, als er seinen Zuhörern die Nachricht von des großen Mannes Hinscheiden mit den Worten brachte: es sei der Mann entschlummert, von welchem man in Zukunft eine neue Periode der Theologie datiren werde; so Lücke, der in Schleiermachers Glaubenslehre den Beginn einer wahren Reformation der theologischen Literatur findet; so Twesten, wenn er behauptet, das Werk sey schon geschrieben, das vor den bisherigen Verirrungen bewahrend der theologischen Forschung eine neue höhere Bahn anweisen werde; so Steffens in der Gedächtnißrede p. 29: „Die Theologie mußte mit ihm eine neue Periode anfangen; wo er einen Gegenstand ergriff, mußte die leichte Art der Behandlung der Schärfe des Denkens weichen; die Gegner mußten andere, schärfere Waffen wählen; die alten erschienen verbraucht und trafen nicht mehr." Je höher nun solche Naturen über ihrer Zeit stehen, um so häufiger werden sie mißverstanden und um so strenger ist der Tadel, der sich da über sie ergießt, wo auch sie die Spuren der menschlichen Unvollkommenheit tragen. Freilich das gerechte Gericht derer, die es lieben, das Strahlende herabzutreten in den Staub, ist, daß alle Keime des Segens, welche auch für sie die Erscheinung eines solchen Heros in sich trug, ihnen verloren gehen. Entgehen kann diesem Schicksale, wer sich gewöhnt, alles Einzelne nur in seinem Zusammenhange zu betrachten, beinahe nach Schillers Mahnung an die Frauen:

— Richtet nur nicht des Mannes einzelne Handlung,
Aber über den Mann sprechet das richtende Wort.

Wohl möchte es als ein Merkmal solcher höheren Naturen angesehen werden, daß ihnen die Vorsehung einen bestimmten Wirkungskreis angewiesen hat, und je deutlicher sie sich desselben bewußt werden, je entschiedener sie in demselben wirken, desto mehr haben sie ihre Bestimmung erreicht. Nicht Alle können wir Alles, und selbst der Begabteste fehlt,

wenn er über seine Sphäre hinaus sich wagt. Jeder andere Maaßstab, der an ihn gelegt wird, ist ungerecht, außer dieser Beurtheilung nach seinem inneren Berufe, so wie dagegen durch diesen letzteren alles Einzelne in das rechte Licht gestellt und durch den Zusammenhang des Ganzen erklärt wird.

Wenn wir aber nach dem inneren Berufe Schleiermachers fragen wollen, so scheint uns die Antwort sehr erschwert zu werden durch den Reichthum und die Vielseitigkeit seines Geistes. Treffend sagt Pischon in der Grabrede: „In wie vielen Richtungen sind die Strahlen seines Geistes ausgegangen! Denn schauen wir auf die, welche er an sich geknüpft hat mit innigen heiligen Banden, wie verschieden sind sie, wie fremd und fern von einander an Stand und Verhältnissen, an Einsicht und Bedürfniß, an Alter und Wohnort, wie ganz Verschiedenes wollend und suchend, ja selbst oft die Einen die Anderen gering achtend und verwerfend: und Er hat sie alle an sich gezogen, Er ein gemeinsames Band der Verehrung um Alle geschlungen, Alle genährt aus seiner Fülle, daß keiner leer von ihm gegangen ist, und wie viele haben nur in seinem Lichte sich zusammengefunden, um nun sich nie wieder zu verlieren.“ Verschiedene Richtungen scheinen in ihm vereinigt, und je nachdem man verschiedene Stellen seiner Schriften liest, so glaubt man bald die alt-klassische, bald die moderne Bildung vorherrschend; das einemal staunt man vor seinem philosophischen Geiste, das anderemal vor dem theologischen Interesse, das alle Früchte seiner Gelehrsamkeit dem Dienste der Kirche weiht; das einemal sieht man vor seinen tiefen Untersuchungen in Nebel sich auflösen, was bisher für eine ausgemachte Wahrheit gegolten hatte, das anderemal nimmt er sich der verkannten und verachteten Wahrheit auf die entschiedenste Weise an, Sinn und Nothwendigkeit nachweisend, wo man bisher nur leere Worte und Formeln gefunden hatte. Man weiß nicht, soll man ihn mehr als kritisches Genie bewundern oder mehr als schöpferisches, oder mehr wegen der Wechseldurchdringung beider Richtungen. Sein großer Geist schien in sich mehrere Geister

zu vereinigen und errang, auf die verschiedensten Gebieten glänzend, einen Lorbeerkranz, in welchen sich ein Dutzend Anderer hätte theilen können ohne Verkürzung eines Einzigen. In Philologie, Philosophie, Theologie hat der kritische Geist den gesammelten Vorrath von Materialien gesichtet, während der schöpferische neue Bahnen brach, neue Aussichten eröffnete, oft ohne sie bis in das Detail selbst ausführen zu können. In jedem Fache des Wissens war es ihm Bedürfniß, durch die Oberfläche hindurch bis auf den Mittelpunkt einzudringen, und wenn er dann den Kern des inneren Lebens erfaßt hatte, denselben um so sicherer festzuhalten, je weniger ihm an der äußeren Schaale lag. Daß sein Geist an den klassischen Mustern der Alten gebildet worden war und in der Schule Griechenlands und Roms jenen feinen Kunstsinn gelernt hatte, jenes attische Salz, jene gutmüthige und doch beißende Ironie, jene sokratisch-platonische Dialecktik, jenen edlen Geschmack, jene Tiefe und Umsicht, jene gründliche Beherrschung des Stoffs, jene Gediegenheit des Inhalts und der Form, jene Harmonie des Innern und Aeußern, die man durchaus an ihm bewundert, das würden alle seine übrigen Schriften beweisen, auch wenn es ihm nicht gelungen wäre, ein ganz neues Licht für den Plato aufzustecken. Oftmals ist ihm seine Behauptung zum Vorwurf gemacht worden, daß das Judenthum in keiner näheren Verbindung stehe mit dem Christenthum, als das Heidenthum, wie dann ersteres vor Christus mannigfaltig umgebildet und letzteres monotheistisch vorbereitet geworden sey; wer aber Schleiermacher als Philologen kennt, weißt, daß diese Aeußerung dem Judenthum nichts derogiren sollte, wohl aber einer Verkennung des Heidenthums vorbeugen, dessen edelste Aeußerungen in der Geschichte der Religionsphilosophie weit nicht genug geschätzt werden. Für den philosophischen Geist Schleiermachers mag schon der Umstand Zeugniß ablegen, daß seine meisten Gegner seine Glaubenslehre für ein philosophisches Kunstwerk erklärt haben, trotz den entschiedenen Versicherungen des Gegentheils von dem Urheber selbst, und obwohl sie noch nicht haben einig werden können, welche Philosophie darin herrsche, ob

die spinozistische, oder die jacobische, oder die kantische, oder die fichte'sche, oder gar eine eigene? Diese Frage wird sich erst beantworten lassen, wenn einmal Schleiermachers philosophische Vorlesungen werden im Drucke erschienen seyn; so viel aber ist schon jetzt gewiß, daß sich dieselben durch Originalität und Produktionskraft, durch tief eindringende Blicke, durch eigenthümliche Standpunkte, durch eine Masse von Licht auszeichnen werden. Am meisten hat Schleiermacher geleistet als Theolog. Aber welcher Parthie gehörte er an? Haben ihn nicht die verschiedenen Parthieen bald sich, bald ihrer Gegenparthie zugerechnet? Haben sie nicht in der Kirchengeschichte nach alten Systemen geforscht, denen sie das seinige beizählen könnten? Haben sie nicht ihm zu lieb neue Klassifikationen der theologischen Parthien erfunden, um ihn gehörig rubriziren zu können? Wer die Gluth der Empfindung betrachtete, welche namentlich in den Reden über die Religion sprudelt, konnte ihn für einen Mystiker halten, besonders da er der Religion ihre Grundlage im Gefühl anwies. Sah man dagegen auf sein Bestreben, den Boden der Erfahrung, sowohl der philosophisch als der geschichtlich gegebenen, nicht zu verlassen, so konnte man ihn für einen Empiriker erklären. Wirklich sind ihm beide Vorwürfe von Seiten der philosophischen Gegner gemacht worden. Bemerkten die Rationalisten mit Freuden an ihm, daß er die Beweise der Apologetik ebenso wenig gelten lasse und gegen die Fassung der meisten Dogmen ebensosehr protestire, wie sie selbst: so konnten sie auf der anderen Seite nicht läugnen, daß er dennoch das Wesentliche von demjenigen, was sie angriffen, sei es auch in anderen Formeln, als den hergebrachten, wolle beibehalten wissen. Wenn dagegen die Supranaturalisten mit Bestürzung gewahr wurden, daß in dem neuen Systeme ihre Beweise haltungslos zusammensinken; daß namentlich den Schriftbeweisen ein gar beschränkter Spielraum gelassen werde; daß die hergebrachten Formeln, Definitionen, Divisionen verworfen und Alles aufs Neue in Frage gestellt werde: so sahen sie sich doch anstatt des Beseitigten andere Surrogate angeboten, die vielleicht nicht völlig genügten,

aber doch wenigstens der Prüfung werth waren. Wenn nun der Reichthum und die charakteristische Richtung Schleiermachers nicht gestattet, ihm seine Stelle in einer Klasse der herrschenden Denkarten anzuweisen: so hat er vielleicht eine eigene Schule stiften wollen. Dagegen streitet nun aber das ganze Wesen des Mannes, der überall eher Raum machen wollte, als Fesseln anlegen, überall mehr die Eigenthümlichkeit eines Jeden in seinem Mittelpunkte erfassen und zu freier, schöpferischer Thätigkeit befruchten, als Schüler ziehen, die auf seine Worte schwören, überall mehr anregen und fördern, als Gränzlinien ziehen. Man darf in dieser Hinsicht nur seine beiden Hauptwerke betrachten. Was enthalten die Reden über die Religion anders, als die Anleitung, die Religion in ihrem innersten Wesen zu belauschen, und die Aufforderung an jeden, es selbst zu thun, indem dasjenige durchaus keinen wahren Werth habe, was er von Anderen darüber höre ohne eigenes Gefühl und ohne eigene Erfahrung? Und die Glaubenslehre — wer sieht nicht, daß es ihr Hauptbestreben ist, nur die Gränzen auszustecken nach allen Seiten, welche die Forschung nicht überschreiten darf, während in der Mitte noch Raum genug übrig bleibt für die freie Selbstthätigkeit. Er selbst sagt darüber in dem ersten Sendschreiben an Lücke: „Der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller nur Leser und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich nur die Absicht gehabt, durch mein Buch eine Sekte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünscht ist, weil er nicht wahr ist.“ In der Vorrede zur zweiten Auflage der Glaubenslehre sagt er: „Ich muß aufs bestimmteste gegen die Ehre protestiren, die man mir hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Ich protestire dagegen, weil es mir an Beidem fehl[illegible] gehört. Ich entsinne mich nemlich nicht, etwa[illegible] haben, ausgenommen die Anordnung und die [illegible]

Bezeichnung, und ebensowenig habe ich sie mit meinen Gedanken etwas anderes bezweckt, als sie anregend mitzutheilen, damit sie jeder auf seine Weise benütze."

Da aber das Gebiet der Theologie selbst wieder unermeßlich ist, so hat Schleiermacher doch beinahe in allen Zweigen derselben gewirkt und nicht so leicht möchte die Frage zu beantworten seyn, ob er mehr geleistet habe in der praktischen oder in der theoretischen Theologie. Bedenkt man, daß er eine lange Reihe von Jahren hindurch als Kanzelredner gewirkt, daß er — bei seiner ganz eigenthümlichen Manier zu predigen, sich eine Gemeinde erst selbst gebildet und an sich festgehalten, daß er gerade den denkenden Theil des Publikums an sich zu fesseln verstanden hat: so möchte man ihm beinahe in dieser Beziehung den höheren Preis zuerkennen; und seine Vorlesungen über die praktische Theologie, so ganz abweichend von den Regeln der bisherigen Homiletik werden noch mehr dazu auffordern. Und doch möchte das allgemeine Urtheil vielleicht Schleiermacher den Theoretiker dem Praktiker noch vorziehen. Nicht allein hat er als Kritiker sich ausgezeichnet; er hat beinahe über alle Disciplinen der Theologie Vorlesungen gehalten; er hat Exegese über alle Schriften des N. T. mit Ausnahme der Apokalypse gelesen und das Wenige, was bis jetzt von seinen exegetischen Studien im Druck erschienen ist, zeigt den originellen Denker im höchsten Grade; besonders aber scheint die christliche Glaubenslehre dasjenige Werk Schleiermachers zu seyn, in welchem sich alle seine Tendenzen vereinigt haben, das Werk, worin er mit höchster dialektischer Kunst entwickelte, was er als nothwendig für die Theologie unserer Tage erkannte. Treffend sagt Thiel über die Vielseitigkeit Schleiermachers: „der Gelehrte, welcher als Schriftsteller ganzen Gebieten der Wissenschaft neue und vollkommenere Gestaltung und mit jeder neuen Schrift gleichsam einen neuen olympischen Kranz den Ehren seines Vaterlandes erwarb, als Universitätslehrer so unausgesetzt in anderen wohl unbequemen Stunden, oft dreien hinter einander, von 6 bis 9 Uhr Morgens, in den durchdachtesten, schwierigsten, originellsten Vorträgen die edelsten, jungen

Geister weckend und befruchtend, spätesten Jahrhunderten Geistesnahrung und Gesinnungsmark zuströmte, der als Akademiker fleißig gehaltvolle Arbeiten, die Frucht sorgsamster Forschungen ausstellte, derselbe war der von den denkendsten Geistern besuchteste und geehrteste Prediger, ein wahrer Anker des Christenthums, eine ganz neue Leuchte der Religion, Seelsorger einer großen, von ihm selbst gegründeten und herangezogenen Gemeine, Religionslehrer der vorzubereitenden Jugend, durch viele geistliche Geschäfte seine Zeit höchst unerwartet oft und wohl täglich unterbrochen sehend, war Präsident der Geistlichkeit, Secretär der Akademie, Beisitzer von Collegien, in eine ausgebreitete Correspondenz verwickelt, von vielen Besuchenden gestört, rüstiger Theilnehmer am Armenwesen und hatte wohl auch mit zum Theil lästigen Beiarbeiten des praktischen Lebens, Berichten, Rechnungen u. s. w. zu thun — und zeigte sich als eins der beweglichsten und theilnehmendsten Mitglieder des geselligen Lebens."

Scheint nun der Versuch, den inneren Beruf Schleiermachers zu ergründen, an seiner unergründlichen Tiefe und Vielseitigkeit zu scheitern: so wird er dagegen erleichtert durch eine andere Eigenschaft des großen Mannes, deren Besitz recht eigentlich einem großen Manne nicht abgehen darf; — wir meinen nemlich die Abrundung seines ganzen Wesens, die Klarheit, mit welcher er sich selbst erkannte, die schöne Ordnung, in welcher er das Disparateste und scheinbar Widersprechende zusammenschaute, die Einheit, welche er in den ungeheuern Umfang seines Wissens zu bringen verstand dadurch, daß er jedem Einzelnen seine Stelle anwies und daß er sich Gränzen absteckte, über welche hinaus zu gehen unerlaubt sey. Es hat namentlich in der theologischen Welt glänzende Genies gegeben, welche Irrsternen gleich die gewohnte Bahn vermieden und, oft von einem unbewußten Drange geleitet, vorher dunkle Räume mit ungewohntem Licht überstreut, wenn sie aber zum Bewußtseyn kamen, beinahe ihres Wirkens sich geschämt haben und das Niedergerissene wieder aufgebaut, und das Gebaute wieder niedergerissen. Unter diese Naturen gehörte Schleiermacher nicht.

Sein Wesen ist überall ein Ganzes aus Einem Gusse. Dieß zeigt schon das schöne Ebenmaaß und die Abrundung in allen seinen Schriften, die genaueste Disposition des ganzen Werkes, die lange fortgesetzten Gedanken- und Schlußketten, die volle Beherrschung des Stoffs, der leichte Uebergang aus den verschiedensten Lebensgebieten in einander und die Kunst, bei gegenseitigen Berührungen keines durch das andere alteriren zu lassen. Wenn seine Gegner von Absichtlichkeit gesprochen haben, die sich durch alle seine Werke hindurchziehe und bald schwache Partien verdecken, bald andere durch die Kunst der Dialektik empfehlen wolle: so legt dieß wenigstens auch indirekt Zeugniß dafür ab, daß Schleiermacher sich selbst müsse verstanden und wohl gewußt haben, was er wolle. Unklarheit der Schreibart ist zwar gewöhnlich ein hinreichender Beweis, daß der Schriftsteller sich selbst nicht klar geworden sey: wenn aber über Dunkelheit in Schleiermachers Schriften geklagt wird, so kann der Sinn dieser Klage unmöglich seyn, als habe dem Autor die genaue Bekanntschaft mit der Sache gefehlt oder die Gabe, sich gehörig darüber auszusprechen, sondern die Dunkelheit liegt in der Sache selbst, in ihrer Tiefe, in ihrer Neuheit und Ungewohnheit, und wer sich im Denken zu ihr zu erheben versteht, wird vielmehr die Kunst Schleiermachers bewundern, womit er gewußt hat, sie dem Verständniß nahe zu bringen.

So dürfen wir es denn wagen, die Frage aufzuwerfen: welches war denn der eigentliche Beruf Schleiermachers? Die Antwort dürfte am besten mit seinen eigenen Worten gegeben werden aus dem zweiten Sendschreiben an Lücke: „Wenn die Reformation nicht das Ziel hat, einen ewigen Vertrag zu stiften zwischen dem lebendigen, christlichen Glauben und der nach allen Seiten freigelassenen, unabhängig für sich arbeitenden Forschung, so daß jener nicht diese hindert, und diese nicht jenen ausschließt: so leistet sie den Bedürfnissen unserer Zeit nicht Genüge und wir bedürfen noch einer andern, wie und aus was für Kämpfen sie sich auch gestalten möge. Meine feste Ueberzeugung aber ist, der Grund zu diesem Vertrage sey schon damals gelegt, und es thue nur

Noth, daß wir zum bestimmteren Bewußtseyn der Aufgaben kommen, um sie auch zu lösen. Dieß ist ganz vorzüglich der Standpunkt meiner Glaubenslehre. Wie ich fest davon überzeugt bin, so glaubte ich es auch darstellen zu müssen nach bestem Vermögen, daß jedes Dogma, welches wirklich ein Element unseres christlichen Bewußtseyns repräsentirt, auch so gefaßt werden kann, daß es uns unverwickelt läßt mit der Wissenschaft. — Ich hoffe sie (die Dogmen) und zwar ohne Nachtheil des Glaubens so gestellt zu haben, daß die Wissenschaft uns nicht den Krieg zu erklären braucht." Ebendaselbst sagt er: „die Darstellung des eigenthümlich christlichen Bewußtseyns ist wahrhaft und wirklich der eigentliche Zweck des Buchs."

Sehr bezeichnend für ihn ist, was ihm in seiner letzten Krankheit widerfuhr. Als er eines Tages durch Opium in Schlummer gebracht worden war, sagte er erwachend zu der Gattin: „Ich bin doch eigentlich in einem Zustande, der zwischen Bewußtseyn und Bewußtlosigkeit schwankt, aber in meinem Innern verlebe ich die schönsten Augenblicke; ich muß immer in den tiefsten Spekulationen seyn, die aber mit den innigsten religiösen Empfindungen Eines sind." So offenbarte sich die wechselseitige Durchdringung des Spekulativen und Religiösen, die er stets erstrebt hatte, als schon vorhanden in dem innersten Heiligthum des Gemüths. Die Lebensaufgabe, welche Schleiermacher geworden, die Kirche mit dem Leben zu versühnen und den Glauben mit der Wissenschaft, aus einer Zeit des Unglaubens und des Regirens den Uebergang zu bilden zu einer mehr positiven Richtung, die Geltendmachung des eigenthümlichen Charakters des Christenthums, indem die feste Grundlage dafür in dem Selbstbewußtseyn nachgewiesen wird, die Scheidung des philosophischen und theologischen Standpunktes, die Ausgleichung der entgegengesetzten Partheieen auf dem Gebiete der Theologie, — diese Lebensaufgabe hat einen um so höheren Werth, weil sie in der That die Aufgabe unserer ganzen Zeit ist. Wollen wir sie noch etwas näher bestimmen, so ist wohl nicht zu verkennen, daß Schleiermacher seine Stellung ganz beson-

ders gegenüber von den gebildeten Verächtern der Religion und den denkenden Zweiflern angewiesen war. Eine schwere Stellung! aber er hat sie mit Ehren nicht nur, sondern auch mit dem größten Erfolg behauptet. Nothwendig bedurfte er hier das Zutrauen, daß er keine Lehre bloß deshalb vortrage, weil sie überliefert sey, sondern weil sie als probehaltig erfunden worden sey vor seinem denkenden Geiste. Vielen allerdings ist Schleiermacher nicht weit genug gegangen in der glaubigeren Richtung seiner Theologie, und sie sind ohne ihn weiter fortgeschritten; aber sie mußten doch gestehen, daß Schleiermacher die Bahn gebrochen habe, wenn er sie auch in ihrem Sinne weiter hätte verfolgen sollen.

Indessen ist mit dem Bisherigen der eigenthümliche Charakter Schleiermachers noch bei weitem nicht bestimmt genug gezeichnet; denn fromme Männer hat es immer gegeben, welche auch auf ihre Weise die Frömmigkeit zu rechtfertigen gesucht haben vor der Wissenschaft. Dazu ist es immer noch die Meinung vieler, daß es Schleiermacher weit mehr um die Wissenschaft zu thun gewesen sey, als um die Frömmigkeit, während andere glauben, die Wissenschaft habe in diesem unnatürlichen Bunde etwas aufopfern müssen von ihrer Selbstständigkeit. Ueber seine Frömmigkeit möge Schleiermacher selbst sprechen in zwei Stellen aus seinen Reden, p. 3—4: „Ich rede zu Euch von den heiligen Geheimnissen der Menschheit, von dem, was in mir war, da ich noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte, von dem was, seit ich denke und lebe, die innerste Triebfeder meines Daseyns ist und was mir auf ewig das Höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit mich bewegen mögen. Und daß ich rede, rührt nicht her von einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschiehet es aus sonst irgend einem willkührlichen oder zufälligen Grunde; vielmehr es ist die reine Nothwendigkeit meiner Natur; es ist ein göttlicher Beruf; es ist das, was meine Stelle in der Welt bestimmt und mich zu dem macht, der ich bin;“ und p. 10, „Frömmigkeit war der mütterliche

Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte; sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu sichten von dem Schutte der Vorwelt; sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden; sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben, u. s. w."

Die letztere Stelle gibt schon indirekt den Grund an, warum Schleiermacher in der Versühnung der Frömmigkeit mit der Wissenschaft eine so ganz eigenthümliche Bahn eingeschlagen hat, indem sie andeutet, daß seine Begriffe über Frömmigkeit sowohl, als auch über Wissenschaft, und somit wohl auch über die Vereinigung von beiden ganz verschieden gewesen seyn müssen von den bisher gewöhnlichen. Man hat schon in der letzten Stelle ein förmliches Bekenntniß des Unglaubens an Gott und Unsterblichkeit finden wollen, wiewohl Schleiermacher in den Erläuterungen und in dem Folgenden ausdrücklich versichert, daß er nur die kindischen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit gemeint habe. Jedenfalls wäre es billig gewesen, damit die Nebenstelle zu vergleichen, p. 150 wo von der kindlichen Frömmigkeit die Rede ist, welcher der himmlische Vater, der Heiland und die Engel nur als eine andere Art von Feen und Silphen erscheinen. Und doch billigt Schleiermacher diese kindliche Art von Frömmigkeit weit mehr, als jene verständige, welche falsche Bilder verschmäht und dagegen Begriffe gibt, die dennoch nicht befriedigen können. Zu dem innersten Wesen der Religion gehört nur, was Gefühl ist und unmittelbares Selbstbewußtseyn, und somit machen denn auch Gott und Unsterblichkeit wesentliche Hauptpunkte aus, sofern sie empfunden werden. Schon etwas anders aber verhält es sich mit den B e g r i f f e n von Gott und Unsterblichkeit; denn Begriffe haben für die Religion keinen unmittelbaren Werth, weil sie auf einem ganz andern Boden wachsen, nemlich auf dem Boden der

wenn er über seine Sphäre hinaus sich wagt. Jeder andere Maaßstab, der an ihn gelegt wird, ist ungerecht, außer dieser Beurtheilung nach seinem inneren Berufe, so wie dagegen durch diesen letzteren alles Einzelne in das rechte Licht gestellt und durch den Zusammenhang des Ganzen erklärt wird.

Wenn wir aber nach dem inneren Berufe Schleiermachers fragen wollen, so scheint uns die Antwort sehr erschwert zu werden durch den Reichthum und die Vielseitigkeit seines Geistes. Treffend sagt Pischon in der Grabrede: „In wie vielen Richtungen sind die Strahlen seines Geistes ausgegangen! Denn schauen wir auf die, welche er an sich geknüpft hat mit innigen heiligen Banden, wie verschieden sind sie, wie fremd und fern von einander an Stand und Verhältnissen, an Einsicht und Bedürfniß, an Alter und Wohnort, wie ganz Verschiedenes wollend und suchend, ja selbst oft die Einen die Anderen gering achtend und verwerfend: und Er hat sie alle an sich gezogen, Er ein gemeinsames Band der Verehrung um Alle geschlungen, Alle genährt aus seiner Fülle, daß keiner leer von ihm gegangen ist, und wie viele haben nur in seinem Lichte sich zusammengefunden, um nun sich nie wieder zu verlieren.“ Verschiedene Richtungen scheinen in ihm vereinigt, und je nachdem man verschiedene Stellen seiner Schriften liest, so glaubt man bald die alt-klassische, bald die moderne Bildung vorherrschend; das einemal staunt man vor seinem philosophischen Geiste, das anderemal vor dem theologischen Interesse, das alle Früchte seiner Gelehrsamkeit dem Dienste der Kirche weiht; das einemal sieht man vor seinen tiefen Untersuchungen in Nebel sich auflösen, was bisher für eine ausgemachte Wahrheit gegolten hatte, das anderemal nimmt er sich der verkannten und verachteten Wahrheit auf die entschiedenste Weise an, Sinn und Nothwendigkeit nachweisend, wo man bisher nur leere Worte und Formeln gefunden hatte. Man weiß nicht, soll man ihn mehr als kritisches Genie bewundern oder mehr als schöpferisches, oder mehr wegen der Wechseldurchdringung beider Richtungen. Sein großer Geist schien in sich mehrere Geister

zu vereinigen und errang, auf die verschiedensten Gebieten glänzend, einen Lorbeerkranz, in welchen sich ein Dutzend Anderer hätte theilen können ohne Verkürzung eines Einzigen. In Philologie, Philosophie, Theologie hat der kritische Geist den gesammelten Vorrath von Materialien gesichtet, während der schöpferische neue Bahnen brach, neue Aussichten eröffnete, oft ohne sie bis in das Detail selbst ausführen zu können. In jedem Fache des Wissens war es ihm Bedürfniß, durch die Oberfläche hindurch bis auf den Mittelpunkt einzudringen, und wenn er dann den Kern des inneren Lebens erfaßt hatte, denselben um so sicherer festzuhalten, je weniger ihm an der äußeren Schaale lag. Daß sein Geist an den klassischen Mustern der Alten gebildet worden war und in der Schule Griechenlands und Roms jenen feinen Kunstsinn gelernt hatte, jenes attische Salz, jene gutmüthige und doch beißende Ironie, jene sokratisch-platonische Dialecktik, jenen edlen Geschmack, jene Tiefe und Umsicht, jene gründliche Beherrschung des Stoffs, jene Gediegenheit des Inhalts und der Form, jene Harmonie des Innern und Aeußern, die man durchaus an ihm bewundert, das würden alle seine übrigen Schriften beweisen, auch wenn es ihm nicht gelungen wäre, ein ganz neues Licht für den Plato aufzustecken. Oftmals ist ihm seine Behauptung zum Vorwurf gemacht worden, daß das Judenthum in keiner näheren Verbindung stehe mit dem Christenthum, als das Heidenthum, wie dann ersteres vor Christus mannigfaltig umgebildet und letzteres monotheistisch vorbereitet geworden sey; wer aber Schleiermacher als Philologen kennt, weißt, daß diese Aeußerung dem Judenthum nichts derogiren sollte, wohl aber einer Verkennung des Heidenthums vorbeugen, dessen edelste Aeußerungen in der Geschichte der Religionsphilosophie weit nicht genug geschätzt werden. Für den philosophischen Geist Schleiermachers mag schon der Umstand Zeugniß ablegen, daß seine meisten Gegner seine Glaubenslehre für ein philosophisches Kunstwerk erklärt haben, trotz den entschiedenen Versicherungen des Gegentheils von dem Urheber selbst, und obwohl sie noch nicht haben einig werden können, welche Philosophie darin herrsche, ob

die spinozistische, oder die jacobische, oder die kantische, oder die fichte'sche, oder gar eine eigene? Diese Frage wird sich erst beantworten lassen, wenn einmal Schleiermachers philosophische Vorlesungen werden im Drucke erschienen seyn; so viel aber ist schon jetzt gewiß, daß sich dieselben durch Originalität und Produktionskraft, durch tief eindringende Blicke, durch eigenthümliche Standpunkte, durch eine Masse von Licht auszeichnen werden. Am meisten hat Schleiermacher geleistet als Theolog. Aber welcher Parthie gehörte er an? Haben ihn nicht die verschiedenen Parthieen bald sich, bald ihrer Gegenparthie zugerechnet? Haben sie nicht in der Kirchengeschichte nach alten Systemen geforscht, denen sie das seinige beizählen könnten? Haben sie nicht ihm zu lieb neue Klassifikationen der theologischen Parthien erfunden, um ihn gehörig rubriziren zu können? Wer die Gluth der Empfindung betrachtete, welche namentlich in den Reden über die Religion sprudelt, konnte ihn für einen Mystiker halten, besonders da er der Religion ihre Grundlage im Gefühl anwies. Sah man dagegen auf sein Bestreben, den Boden der Erfahrung, sowohl der philosophisch als der geschichtlich gegebenen, nicht zu verlassen, so konnte man ihn für einen Empiriker erklären. Wirklich sind ihm beide Vorwürfe von Seiten der philosophischen Gegner gemacht worden. Bemerkten die Rationalisten mit Freuden an ihm, daß er die Beweise der Apologetik ebenso wenig gelten lasse und gegen die Fassung der meisten Dogmen ebensosehr protestire, wie sie selbst: so konnten sie auf der anderen Seite nicht läugnen, daß er dennoch das Wesentliche von demjenigen, was sie angriffen, sei es auch in anderen Formeln, als den hergebrachten, wolle beibehalten wissen. Wenn dagegen die Supranaturalisten mit Bestürzung gewahr wurden, daß in dem neuen Systeme ihre Beweise haltungslos zusammensinken; daß namentlich den Schriftbeweisen ein gar beschränkter Spielraum gelassen werde; daß die hergebrachten Formeln, Definitionen, Divisionen verworfen und Alles aufs Neue in Frage gestellt werde: so sahen sie sich doch anstatt des Beseitigten andere Surrogate angeboten, die vielleicht nicht völlig genügten,

aber doch wenigstens der Prüfung werth waren. Wenn nun der Reichthum und die charakteristische Richtung Schleiermachers nicht gestattet, ihm seine Stelle in einer Klasse der herrschenden Denkarten anzuweisen: so hat er vielleicht eine eigene Schule stiften wollen. Dagegen streitet nun aber das ganze Wesen des Mannes, der überall eher Raum machen wollte, als Fesseln anlegen, überall mehr die Eigenthümlichkeit eines Jeden in seinem Mittelpunkte erfassen und zu freier, schöpferischer Thätigkeit befruchten, als Schüler ziehen, die auf seine Worte schwören, überall mehr anregen und fördern, als Gränzlinien ziehen. Man darf in dieser Hinsicht nur seine beiden Hauptwerke betrachten. Was enthalten die Reden über die Religion anders, als die Anleitung, die Religion in ihrem innersten Wesen zu belauschen, und die Aufforderung an jeden, es selbst zu thun, indem dasjenige durchaus keinen wahren Werth habe, was er von Anderen darüber höre ohne eigenes Gefühl und ohne eigene Erfahrung. Und die Glaubenslehre — wer sieht nicht, daß es ihr Hauptbestreben ist, nur die Gränzen auszustecken nach allen Seiten, welche die Forschung nicht überschreiten darf, während in der Mitte noch Raum genug übrig bleibt für die freie Selbstthätigkeit. Er selbst sagt darüber in dem ersten Sendschreiben an Lücke: „Der Denker hat nur Mitarbeiter, der Schriftsteller nur Leser und ein anderes Verhältniß kenne ich bei beiden nicht. Hätte ich mir die Absicht gehabt, durch mein Buch eine Sekte zu stiften oder eine Schule: so könnte ich Gegner haben. Davon weiß ich mich aber völlig frei; und wenn mir hier oder dort einer diese Absicht untergelegt hat, so ist er für mich doch immer nur ein Leser, auf den ich aber freilich einen Eindruck gemacht habe, der mir nicht erwünscht ist, weil er nicht wahr ist.“ In der Vorrede zur zweiten Auflage der Glaubenslehre sagt er: „Ich muß aufs bestimmteste gegen die Ehre protestiren, die man mir hie und da angethan hat, mich als das Haupt einer neuen theologischen Schule aufzuführen. Ich protestire dagegen, weil es mir an Beidem fehlt, was dazu gehört. Ich entsinne mich nemlich nicht, etwas erfunden zu haben, ausgenommen die Anordnung und hie und da die

Bezeichnung, und ebensowenig habe ich je mit meinen Gedanken etwas anderes bezweckt, als sie anregend mitzutheilen, damit sie jeder auf seine Weise benütze."

Da aber das Gebiet der Theologie selbst wieder unermeßlich ist, so hat Schleiermacher doch beinahe in allen Zweigen derselben gewirkt und nicht so leicht möchte die Frage zu beantworten seyn, ob er mehr geleistet habe in der praktischen oder in der theoretischen Theologie. Bedenkt man, daß er eine lange Reihe von Jahren hindurch als Kanzelredner gewirkt, daß er — bei seiner ganz eigenthümlichen Manier zu predigen, sich eine Gemeinde erst selbst gebildet und an sich festgehalten, daß er gerade den denkenden Theil des Publikums an sich zu fesseln verstanden hat: so möchte man ihm beinahe in dieser Beziehung den höheren Preis zuerkennen; und seine Vorlesungen über die praktische Theologie, so ganz abweichend von den Regeln der bisherigen Homiletik werden noch mehr dazu auffordern. Und doch möchte das allgemeine Urtheil vielleicht Schleiermacher den Theoretiker dem Praktiker noch vorziehen. Nicht allein hat er als Kritiker sich ausgezeichnet; er hat beinahe über alle Disciplinen der Theologie Vorlesungen gehalten; er hat Exegese über alle Schriften des N. T. mit Ausnahme der Apokalypse gelesen und das Wenige, was bis jetzt von seinen exegetischen Studien im Druck erschienen ist, zeigt den originellen Denker im höchsten Grade; besonders aber scheint die christliche Glaubenslehre dasjenige Werk Schleiermachers zu seyn, in welchem sich alle seine Tendenzen vereinigt haben, das Werk, worin er mit höchster dialektischer Kunst entwickelte, was er als nothwendig für die Theologie unserer Tage erkannte. Treffend sagt Thiel über die Vielseitigkeit Schleiermachers: „der Gelehrte, welcher als Schriftsteller ganzen Gebieten der Wissenschaft neue und vollkommenere Gestaltung und mit jeder neuen Schrift gleichsam einen neuen olympischen Kranz den Ehren seines Vaterlandes erwarb, als Universitätslehrer so unausgesetzt in anderen wohl unbequemen Stunden, oft dreien hinter einander, von 6 bis 9 Uhr Morgens, in den durchdachtesten, schwierigsten, originellsten Vorträgen die edelsten, jungen

Geister weckend und befruchtend, spätesten Jahrhunderten Geistesnahrung und Gesinnungsmark zuströmte, der als Akademiker fleißig gehaltvolle Arbeiten, die Frucht sorgsamster Forschungen ausstellte, derselbe war der von den denkendsten Geistern besuchteste und geehrteste Prediger, ein wahrer Anker des Christenthums, eine ganz neue Leuchte der Religion, Seelsorger einer großen, von ihm selbst gegründeten und herangezogenen Gemeine, Religionslehrer der vorzubereitenden Jugend, durch viele geistliche Geschäfte seine Zeit höchst unerwartet oft und wohl täglich unterbrochen sehend, war Präsident der Geistlichkeit, Secretär der Akademie, Beisitzer von Collegien, in eine ausgebreitete Correspondenz verwickelt, von vielen Besuchenden gestört, rüstiger Theilnehmer am Armenwesen und hatte wohl auch mit zum Theil lästigen Beiarbeiten des praktischen Lebens, Berichten, Rechnungen u. s. w. zu thun — und zeigte sich als eins der beweglichsten und theilnehmendsten Mitglieder des geselligen Lebens."

Scheint nun der Versuch, den inneren Beruf Schleiermachers zu ergründen, an seiner unergründlichen Tiefe und Vielseitigkeit zu scheitern: so wird er dagegen erleichtert durch eine andere Eigenschaft des großen Mannes, deren Besitz recht eigentlich einem großen Manne nicht abgehen darf; — wir meinen nemlich die Abrundung seines ganzen Wesens, die Klarheit, mit welcher er sich selbst erkannte, die schöne Ordnung, in welcher er das Disparateste und scheinbar Widersprechende zusammenschaute, die Einheit, welche er in den ungeheuern Umfang seines Wissens zu bringen verstand dadurch, daß er jedem Einzelnen seine Stelle anwies und daß er sich Gränzen aussteckte, über welche hinaus zu gehen unerlaubt sey. Es hat namentlich in der theologischen Welt glänzende Genies gegeben, welche Irrsternen gleich die gewohnte Bahn vermieden und, oft von einem unbewußten Drange geleitet, vorher dunkle Räume mit ungewohntem Licht überstreut, wenn sie aber zum Bewußtseyn kamen, beinahe ihres Wirkens sich geschämt haben und das Niedergerissene wieder aufgebaut, und das Gebaute wieder niedergerissen. Unter diese Naturen gehörte Schleiermacher nicht.

ders gegenüber von den gebildeten Verächtern der Religion und den denkenden Zweiflern angewiesen war. Eine schwere Stellung! aber er hat sie mit Ehren nicht nur, sondern auch mit dem größten Erfolg behauptet. Nothwendig bedurfte er hier das Zutrauen, daß er keine Lehre bloß deshalb vortrage, weil sie überliefert sey, sondern weil sie als probehaltig erfunden worden sey vor seinem denkenden Geiste. Vielen allerdings ist Schleiermacher nicht weit genug gegangen in der glaubigeren Richtung seiner Theologie, und sie sind ohne ihn weiter fortgeschritten; aber sie mußten doch gestehen, daß Schleiermacher die Bahn gebrochen habe, wenn er sie auch in ihrem Sinne weiter hätte verfolgen sollen.

Indessen ist mit dem Bisherigen der eigenthümliche Charakter Schleiermachers noch bei weitem nicht bestimmt genug gezeichnet; denn fromme Männer hat es immer gegeben, welche auch auf ihre Weise die Frömmigkeit zu rechtfertigen gesucht haben vor der Wissenschaft. Dazu ist es immer noch die Meinung vieler, daß es Schleiermacher weit mehr um die Wissenschaft zu thun gewesen sey, als um die Frömmigkeit, während andere glauben, die Wissenschaft habe in diesem unnatürlichen Bunde etwas aufopfern müssen von ihrer Selbstständigkeit. Ueber seine Frömmigkeit möge Schleiermacher selbst sprechen in zwei Stellen aus seinen Reden, p. 3—4: „Ich rede zu Euch von den heiligen Geheimnissen der Menschheit, von dem, was in mir war, da ich noch in jugendlicher Schwärmerei das Unbekannte suchte, von dem was, seit ich denke und lebe, die innerste Triebfeder meines Daseyns ist und was mir auf ewig das Höchste bleiben wird, auf welche Weise auch noch die Schwingungen der Zeit und der Menschheit mich bewegen mögen. Und daß ich rede, rührt nicht her von einem vernünftigen Entschlusse, auch nicht aus Hoffnung oder Furcht, noch geschiehet es aus sonst irgend einem willkührlichen oder zufälligen Grunde; vielmehr es ist die reine Nothwendigkeit meiner Natur; es ist ein göttlicher Beruf; es ist das, was meine Stelle in der Welt bestimmt und mich zu dem macht, der ich bin;“ und p. 10, „Frömmigkeit war der mütterliche

Leib, in dessen heiligem Dunkel mein junges Leben genährt und auf die ihm noch verschlossene Welt vorbereitet wurde; in ihr athmete mein Geist, ehe er noch sein eigenthümliches Gebiet in Wissenschaft und Lebenserfahrung gefunden hatte; sie half mir, als ich anfing, den väterlichen Glauben zu sichten und Gedanken und Gefühle zu sichten von dem Schutte der Vorwelt; sie blieb mir, als auch der Gott und die Unsterblichkeit der kindlichen Zeit dem zweifelnden Auge verschwanden; sie leitete mich absichtslos in das thätige Leben, u. s. w."

Die letztere Stelle gibt schon indirekt den Grund an, warum Schleiermacher in der Versühnung der Frömmigkeit mit der Wissenschaft eine so ganz eigenthümliche Bahn eingeschlagen hat, indem sie andeutet, daß seine Begriffe über Frömmigkeit sowohl, als auch über Wissenschaft, und somit wohl auch über die Vereinigung von beiden ganz verschieden gewesen seyn müssen von den bisher gewöhnlichen. Man hat schon in der letzten Stelle ein förmliches Bekenntniß des Unglaubens an Gott und Unsterblichkeit finden wollen, wiewohl Schleiermacher in den Erläuterungen und in dem Folgenden ausdrücklich versichert, daß er nur die kindischen Vorstellungen von Gott und Unsterblichkeit gemeint habe. Jedenfalls wäre es billig gewesen, damit die Nebenstelle zu vergleichen, p. 150 wo von der kindlichen Frömmigkeit die Rede ist, welcher der himmlische Vater, der Heiland und die Engel nur als eine andere Art von Feen und Silphen erscheinen. Und doch billigt Schleiermacher diese kindliche Art von Frömmigkeit weit mehr, als jene verständige, welche falsche Bilder verschmäht und dagegen Begriffe gibt, die dennoch nicht befriedigen können. Zu dem innersten Wesen der Religion gehört nur, was Gefühl ist und unmittelbares Selbstbewußtseyn, und somit machen denn auch Gott und Unsterblichkeit wesentliche Hauptpunkte aus, sofern sie empfunden werden. Schon etwas anders aber verhält es sich mit den Begriffen von Gott und Unsterblichkeit; denn Begriffe haben für die Religion keinen unmittelbaren Werth, weil sie auf einem ganz andern Boden wachsen, nemlich auf dem Boden der

Erkenntniß; wie es denn auch ein völlig anantastbarer Satz ist, daß jemand die Begriffe haben kann, ohne selbst fromm zu seyn. Denn die Begriffe können von anderen angelernt werden; sie sind vielleicht durch Speculation entstanden, und haben dann mit der Religion gar nichts gemein. So sehr es daher nöthig ist, sich über seine Gefühle zu verständigen, so ist doch diese Verständigung ein wesentlich anderes Geschäft, als die religiösen Gefühle selbst, und es bedarf nicht erst der Bemerkung, daß tiefer Religiosität die Verständigung und hoher Verstandesausbildung die Religiosität fehlen könne.

Aus dem Bisherigen ergibt sich nun auch die Stellung Schleiermachers gegenüber von den theologischen Schulen unserer Zeit.

War Versühnung der Frömmigkeit und Wissenschaft der Hauptzweck, welchen Schleiermacher sich selbst vorschrieb: so mußte er von selbst zwei Richtungen der theologischen Wissenschaft als Abwege verwerfen, nemlich die erste welche um den Glauben unangefochten zu erhalten, mit der Wissenschaft förmlich bricht und sich hinter ihren Verschanzungen weder um den Spott, noch um die Einwürfe derselben bekümmert, so dann die zweite, welche umgekehrt den Glauben der Wissenschaft aufopfert und trotz ihrem völligen Ebionitismus das Christenthum nur accommodationsweise als Vehikel der Volksbildung benützt. Mehr Einladendes schien freilich eine dritte Methode zu haben, welche den Glauben zu Leben empfängt von der Spekulation, welche übrigens das historische Element vorher gänzlich destruirt hat. Aber Schleiermacher erkannte, daß die spekulative Theologie uns mit einem Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre bedrohe und darum hielt er sich ferne von ihr.

Er schlug vielmehr einen eigenen Weg ein. Vorerst verlangte er von der Frömmigkeit (zweites Sendschreiben), daß sie zwar keineswegs etwas Wesentliches Preis geben oder auch nur verstecken, wohl aber, daß sie sich bei Zeiten alles dessen entledigen solle, was offenbares Nebenwerk sey und auf Voraussetzungen beruhe, die nicht mehr gelten können, damit man sich nicht in einen unnützen Streit verwickle, in

welchem dann viele die Hoffnung aufgeben könnten, auch das Wesentliche zu retten. Er erwartete nemlich von der Naturforschung (z. B. gegen die Begriffe von Schöpfung und Wunder) und von der Exegese und Kritik (z. B. gegen den Kanon, gegen die Lehre von der Inspiration u. s. w.) mancherlei Einwendungen, denen nicht wohl werde widersprochen werden können.

Dagegen verlangte er nun auch von der Wissenschaft, daß sie der Frömmigkeit volle Freiheit gestatte, sobald sie tief und rein gefaßt auf ihrem eigenen Gebiete verweile, ohne auf dem Boden des Wissens sich mit anderweitig klar erkannten Sätzen in Widerspruch zu sehen.

Das Gebiet der Frömmigkeit aber ist nach Schleiermacher — und hier sind wir bei einem Hauptpunkte seines Systems angelangt — das unmittelbare Selbstbewußtseyn oder das fromme Gefühl oder die innere Erfahrung. In ihm hat die Religion eine so selbstständige Grundlage, daß sie aller Lehnsätze aus anderen Wissenschaften entbehren kann, eine so klar und deutlich bestimmte, daß sie gar keine Ursache hat, die Schwankungen und Widersprüche auf dem Gebiete der Spekulation sich kümmern zu lassen; dabei ist sie ihrer Sache so gewiß, daß sie keine weiteren Beweise bedarf außer dem Einen, daß etwas wirklich Ausspruch des Selbstbewußtseyns sey. Während daher die Katholiken von der kirchlichen Ueberlieferung, die Evangelischen von der heiligen Schrift die Rationalisten von der Wahrheit der Vernunft, einzelne Philosophen von einer intellektuellen Anschauung ausgehen: so legte er zum Grunde seines Systems das fromme Selbstbewußtseyn, oder die christliche Erfahrung als den eigentlichen und innersten Mittelpunkt dessen, was für Jeden Wahrheit ist. Dieses Selbstbewußtseyn nun wird constituirt theils durch die angeborenen, Allen gemeinschaftlichen Anlagen, theils durch Einwirkung der umgebenden Menschen und Umstände. Die einwirkenden Menschen aber haben die frommen Erregungen, welche sie mittheilen, selbst wieder von Andern empfangen, und das Empfangen und Mittheilen derselben setzt überhaupt ein gemeinsames Leben und die Mit-

theilung einer gleichen Grundstimmung an dasselbe voraus, welches eben das Geschäft Christi war. Auf diese Weise kommt Schleiermacher aus dem Subjektiven auf eine objektive Grundlage.

Das Gefühl soll nemlich nach Schleiermacher nicht auf dieselbe Weise Grundlage der Religion seyn, wie manche Rationalisten dieses von der Vernunft behauptet haben, als ob es nemlich genüge, aus dem Gefühle eines aus aller Gemeinschaft losgerissenen Individuums die ganze Religion zu entwickeln. Vielmehr ist das Gefühl an sich nur eine Disposition, die erst dadurch zum Bewußtseyn und zur Entwicklung kommt, daß das mehr nur unbewußt Angestrebte ihr äußerlich gegeben wird. Daß das Gefühl auch ohne diese äußeren Anregungen von innen heraus zur Wirklichkeit gekommen wäre, dieß ist ein Satz, der zwar von den Gegnern als wahr vorausgesetzt, von Schleiermacher aber entschieden verneint wird. Hiemit ist denn auch die Nothwendigkeit der Offenbarung und, wenn man will, ihre Autorität dargethan, nur daß es, genau betrachtet, weniger eine Autorität für den Verstand als solchen ist, sondern mehr eine Anregung und Befruchtung des Gefühls. Nicht mit Unrecht beruft sich aber Schleiermacher und seine Anhänger hier auf die Praxis Jesu und der Apostel, sofern diese die glaubensvolle Annahme des Evangeliums nicht auf dem logischen Wege, sondern vielmehr durch den Eindruck auf das Gefühl des Hörenden hervorzubringen streben. Alle die Einwürfe der Gegner, daß die Gefühlsfrömmigkeit sich nicht mittheilen lasse, daß der Glaube aus der Predigt komme, daß sie mit einer geoffenbarten, wirklich vorhandenen Religion gar nichts zu thun habe, zeigen sich hier als vollkommen aus der Luft gegriffen.

Daß das System Schleiermachers eine etwas andere Stellung gegenüber von der Offenbarung einnimmt, als diejenigen Theorieen, welche die theoretische Seite der Religion hervorheben, sey es nun, daß sie die menschliche Vernunft der Offenbarung gleich stellen oder unterordnen, versteht sich nun wohl von selbst. Sofern sie aber in Schleiermachers

Sinne dasjenige ist, was die schlummernden Kräfte des Menschen wecken mußte, so daß die unbewußte Sehnsucht des Herzens ihre Befriedigung erst in ihr gefunden, und sich eben damit auch ein neuer Kreis religiöser Wahrheiten aufgeschlossen hat: so erkennt er eben damit auch ihre Prärogative an.

Von höchster Wichtigkeit wird uns nun aber die Frage, welcher Art von Gefühlen Schleiermacher die Religion als wesentlich zugesprochen habe. Zwar kommt in den Reden (p. 54) die etwas befremdende Aeußerung vor: „Die Empfindungen sind ausschließend das Wesen der Religion, aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung, die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften verderbten Zustand des Lebens, der sich dann auch anderen Gebieten mittheilen muß," und in den Erläuterungen setzt er hinzu: „Wahrscheinlich werden auch unter den Wenigen, die sich noch gefallen lassen, daß die Religion ursprünglich das in der höchsten Richtung aufgeregte Gefühl sey, doch noch genug sich finden, denen dieses viel zu viel behauptet scheint, daß alle gesunden Empfindungen fromm sind, oder daß sie es wenigstens seyn sollten, um nicht krankhaft zu seyn; denn wenn man dieses auch allen geselligen Empfindungen zugestehen wollte, so sey doch nicht abzusehen, wie die Frömmigkeit auch in allen denen Empfindungen gefunden werden könne, welche zu einem höheren oder auch sinnlicheren Lebensgenuß des Menschen sich vereinigen. Und doch weiß ich von der Allgemeinheit der Behauptung nichts zurückzunehmen, und will sie keineswegs als eine rednerische Vergrößerung verstanden haben." Als Beispiel gibt er hiefür die Hausväterlichkeit an im Gegensatz gegen den trüben Wahn von einer vorzüglichen Heiligkeit des ehelosen Lebens.

Indessen dürfen uns solche Stellen, welche Schleiermachern den Vorwurf des Epikureism zugezogen haben, eben nicht irre machen. Er redet hier nur von dem Innersten in diesen Empfindungen, von dem, was auch in ihnen Beziehung auf Gott ist. Vielmehr scheidet er die mannigfaltigen Gefühle mit großer Klarheit in ihre verschiedenen Gebiete.

Nach der psychologischen Grundlage, die er entwirft, gibt es verschiedene Stufen des menschlichen Selbstbewußtseyns, unter denen die Frömmigkeit die höchste, das sinnliche Gefühl die niederste ist; beide sind uns angeboren und mitlebend und keinen Augenblick unterbrochen; eben deswegen können sie einander nicht ausschließen und mit einander abwechslen; ihre Reihen liegen vielmehr in einander und die erstere, wenn sie in besonderer Kräftigkeit vorhanden ist, nimmt die letztere in sich auf. Somit hat jedes fromme Gefühl immer noch eine Beimischung vom sinnlichen, oder es wird hervorgebracht durch zwei Coëffizienten. Von selbst versteht sich hiebei, daß in der Kindheit die sinnliche Zuthat besonders stark ist und daß auf diese Weise unser religiöses Bewußtseyn eine stark sinnliche Färbung erhält. Daher ist eine zweifache Behandlungsweise möglich. Die eine hält sich mehr an das sinnliche Element, ohne zu bedenken, daß dieses für die Religion an sich gleichgültig ist; sie abstrahirt sich daher religiöse Vorstellungen von Gott als einem erhöht Menschlichen, und von der Unsterblichkeit als einem erhöht irdischen Zustand. Sie hält sich zu ihrem Verfahren für um so eher berechtigt, weil die entgegengesetzte Handlungsweise keine solche feste Gestaltungen liefern kann, und weil sie sich doch bewußt ist, daß sie der menschlichen Natur nothwendig sey, wie denn Schleiermacher auch selbst gesteht (Reden p. 138), daß es auch für die höchste Stufe der Frömmigkeit Momente geben kann, wo es als fast unabänderliche Nothwendigkeit erscheint, sich die Vorstellung eines persönlichen Gottes anzueignen, wiewohl es schwer ist eine Persönlichkeit als wahrhaft unendlich und leidensunfähig zu denken, nemlich überall, wo es darauf ankommt, sich selbst oder Anderen die unmittelbaren religiösen Erregungen zu dollmetschen oder wo das Herz im unmittelbaren Gespräch mit Gott begriffen ist. Daher läßt sie auch die vergegenwärtigende Phantasie gewähren, und freut sich ihrer Bilder und stellt dieselben als Begriffe auf in ihrem Lehrgebäude. Man kann diese Richtung die anthropomorphistische nennen.

Dagegen sucht die andere Richtung, welche wir die spirituelle nennen wollen, das fromme Gefühl so viel als möglich von dem sinnlichen Beigeschmack zu reinigen; sie erkennt an, daß die sinnlichen Merkmale, auch in erhöhter Form auf Gott und Unsterblichkeit übergetragen, dennoch Unvollkommenheiten enthalten, welche mit geläuterten Begriffen nicht zusammenbestehen können; sie folgt anstatt der bildenden Phantasie vielmehr dem dialektischen Gewissen; sie sucht, nachdem der sinnliche Coëffizient verschwunden ist, die unbekannte Größe auf, welche zurückbleibt, und bestrebt sich, dieselbe durch Verbindung mit einem Anderen zu einem höheren wirklichen Bewußtseyn zu erheben. Es ist nun freilich möglich, daß niemals eine Lösung zu Stande käme, welche den streng Betrachtenden völlig befriedigte (S. 26), aber schon in dem Bestreben darnach spricht sich der Glaube aus.

Man würde nun Schleiermachern falsch auffassen, wenn man glaubte, er habe die letztere Richtung als die einzig wahre erkannt. Nein, er gesteht zu, daß beide dem Menschen durch sein geistiges Wesen gleich sehr Bedürfniß sind und (S. 139) einander hüten sollen, daß keine die ihr gebührenden Gränzen überschreite. Will nemlich die erste Richtung eine gar zu menschliche Persönlichkeit bilden, so soll die zweite ein Schreckbild bedenklicher Folgerungen vorhalten; will aber die letztere die Vergegenwärtigung hemmen durch negative Formeln, so wird die erstere schon ihr Bedürfniß geltend zu machen suchen.

An der bisherigen Darstellungsweise nun hatte Schleiermacher vorzüglich zu tadeln, daß die anthropomorphistische Richtung sich als die einzig gültige benahm, die spirituelle von dem Gebiet der Religion ganz ausschloß und somit auch, von ihren Schranken befreit, einen ganz ungemessenen Gebrauch ihrer Alleinherrschaft machte. Manche haben sich einen Gottesbegriff gebildet auf eine unreine Weise (S. 120), weil sie nemlich gerne ein solches Wesen gehabt hätten, das sie sollen brauchen können zu Trost und zu Hülfe, und haben ebendamit gezeigt, daß es ihnen an wahrer Frömmigkeit fehle. Und so stellen sich auch viele die Unsterblichkeit vor,

gottlos, oder ebenso, wenn diese wollten jene wegen der Menschenähnlichkeit ihres Begriffes des Götzendienstes beschuldigen und ihre Frömmigkeit für nichtig erklären." Da nun aber die Religion selbst den Streit nicht entscheidet, und kein besonderes Interesse für die eine oder die andere Vorstellungsweise hat, so ist nach Schleiermacher das wahre Expediens, daß eine solche Formel gewählt werde, welche derjenigen nicht widerspricht, die von der Spekulation auf ihrem objektiven Gebiete aufgestellt wird. Wenn daher auch keineswegs die unten ausführlich anzuführende Erklärung von Fries zu billigen ist: Schleiermacher, der Theologe, habe den Entwurf der Glaubenslehre, und Schleiermacher, der Philosoph, die Ausführung desselben gemacht; wenn wir vielmehr bekennen müssen, der Theologe habe sowohl entworfen, als ausgeführt: so ist doch unläugbar, daß dem Theologen der Philosoph mit einem Schreckbild bedenklicher Folgerungen gegenübergestanden und ihm sein ne quid nimis zugerufen habe. Der eigentliche Prozeß ist folgender: Wenn die Frömmigkeit als die unbekannte Größe den sinnlichen Coëffizienten ausgestoßen hat (Reden p. 26), so bedarf sie eines andern, um sich zu einem wirklichen, höheren Bewußtsein zu erheben. Wer ist nun diese Andere? Die Antwort ist leicht. Es gibt neben der Frömmigkeit, als der höchsten subjektiven Funktion des menschlichen Geistes, noch eine höchste objektive, die Spekulation, oder neben dem dogmatischen Denken, d. h. dem Denken über die frommen Gemüthszustände geht ein philosophisches her, welches auf Anschauung des Seyns in seinen verschiedenen Verzweigungen gerichtet ist. Das letztere wird nun Norm für das erstere, daß es sich nicht verirre und leiht ihm seine Sprache (ebendamit aber auch schon seine Begriffe) um sich über sich selbst zu verständigen.

Dagegen bei dem gewöhnlichen Verfahren, wodurch die Gefühle in Begriffe übersetzt werden, wird nicht allein die Frömmigkeit verunreinigt, sondern es kommt auch nach Schleiermachers Behauptung für die Wissenschaft nichts Ersprießliches heraus. Offenbar hat das gewöhnliche Verfahren

nur ein Amalgama bewirkt, wobei Frömmigkeit und Wissenschaft ihre wesentlichen Merkmale eingebüßt haben, um einem Dritten das Daseyn zu geben, welches keines von beiden war. Schleiermacher beklagt sich oft über den elenden Zustand der theologischen Wissenschaft bei dieser Behandlungsweise; er spottet (Reden p. 17) über jene übelzusammengenähten Bruchstücke von Metaphysik und Moral, die man jetzt geläutertes Christenthum nenne; er sieht in den theologischen Systemen nur Kunstwerke des berechnenden Verstandes; er nennt jene gegenständliche Erkenntniß Gottes (Reden p. 59) abgesondert von seinen Wirkungen auf uns — wobei das Seyn Gottes vor der Welt und außer der Welt, wenn gleich für die Welt, vorgestellt werde — eine leere Mythologie, eine nur zu leicht mißverständliche, weitere Ausbildung dessen, was nur Hilfsmittel der Darstellung ist, als ob es selbst das Wesentliche wäre, ein völliges Herausgehen aus dem eigenthümlichen Boden. Er versichert am Schlusse des ersten Sendschreibens an Lücke, daß er mit den herrschenden Formeln sich niemals habe befreunden können, und daß seine Frömmigkeit sich vielmehr im Gegensatz gegen sie entwickelt habe. Sie sind ihm, namentlich so weit sie die nähere Bestimmung des Gottesbegriffs betreffen, ein Gemisch von Leibnitzisch-Wolfischer rationaler Theologie und von sublimirten alttestamentlichen Aussprüchen, unter welchen beiden das wahrhaft Christliche sich fast nur verliert. Ja er glaubt sogar, die Unhaltbarkeit derselben habe es am meisten verschuldet, daß der französische Atheismus unter uns Eingang gefunden. Denn wo man unter uns von Gott nichts habe wissen wollen, sey immer mehr die herrschende Darstellung gemeint gewesen, als die Idee selbst.

Demgemäß versteht es sich von selbst, daß Schleiermacher, um das Christenthum wieder zur Geltung zu bringen, keine Methode wählen wollte, durch welche es nach seiner Meinung in Verachtung war gebracht worden. In dem Interesse der Frömmigkeit sowohl, als der Wissenschaft fand er die Aufforderung dem Anthropomorphismus zu wehren, daß er kein Uebergewicht gewinne, und, da dieser durch

lange Verjährung als identisch mit dem Theismus von vielen ist angesehen worden, so fiel Schleiermacher allgemein in den Verdacht des Pantheismus. Doch hierüber muß auf das Folgende verwiesen werden.

Werfen wir einen Blick auf das Frühere zurück: so besteht die Eigenthümlichkeit Schleiermachers theils in der Behauptung, daß das Gefühl, und zwar namentlich das von der anthropomorphistischen Färbung gereinigte, das Grundvermögen für die Religion sey, theils in der wissenschaftlichen Richtung, welche er bei der Verständigung über das Gefühl will eingeschlagen wissen. Auf dem ersteren beruht die Selbstständigkeit der Religion, auf dem zweiten ihre Berührung mit der Wissenschaft, so wie die Versöhnung von beiden auf den Sätzen, daß jede auf ihrem Gebiete vollkommen Recht habe, daß ein Widerspruch zwischen ihnen nicht möglich sey, wenn nicht in das Wesen des Menschen selbst ein Widerspruch soll hineingelegt werden, daß auf diese Weise immer die eine gleichsam als das temperamentum der andern zu betrachten sey, und die Formeln der einen stets mit Rücksicht auf diejenigen der anderen müssen gewählt werden.

So originell nun auch diese Vorstellungsweise ist, so läßt sie doch mehrere Bedenklichkeiten zu, die in der Natur der Sache liegen und somit auch in der Ausführung sich bestätigt finden. Vorerst ist nemlich ein durchgängiges Schwanken zu befürchten und die Unmöglichkeit bestimmterer Aussagen, da ja das Gefühl selbst in einem beständigen Flusse befindlich ist und in diesem Fließenden selbst das nothwendige Anthropomorphische erst noch durch einen geistig-chemischen Prozeß soll ausgeschieden werden. Es ist einerseits ein Drang der Spekulation da, den Anthropomorphismus in der Vorstellung des göttlichen Wesens zu vernichten (Reden über die Religion p. 26), andererseits fühlt jeder die fast unabänderliche Nothwendigkeit, den Begriff der Persönlichkeit mit allen seinen Schranken auf Gott anzuwenden, wiewohl er weiß, daß ihm diese Nothwendigkeit aus seiner sinnlichen Natur kommt (ebendaselbst p. 117). Das Zurückschrecken vor dem Dunkel des unbestimmt Gedachten (die

Richtung der vergegenwärtigenden Phantasie) steht gegenüber dem Zurückschrecken vor dem Schein des Widerspruchs, wenn wir dem Unendlichen die Gestalten des Endlichen leihen (dem dialektischen Gewissen, siehe p. 116. 139). So wird es denn als Möglichkeit zugegeben, daß eine Lösung gar nicht zu Stande komme, und daß das Gemüth dieselbe Innigkeit der Religion habe, ob es sich nun der einen oder der anderen Richtung zuneige. Jedenfalls liegt es gar nicht im Intresse der Religion, sich für die Eine oder Andere ausschließend zu entscheiden, da sie sich mit beiden vereinigen kann und nur durch die Ausschließung der Einen oder Anderen einseitig werden müßte. Hiemit ist denn auch die Annäherung an die gewöhnliche Vorstellung, welche durch das Zugeständniß gegeben worden ist, daß die Gefühle sich in Begriffe umdeuten lassen müssen, beinahe wieder zurückgenommen, da sich ja die Gefühle auch mit einander widersprechenden Begriffen einigen lassen.

Die zweite Bedenklichkeit richtet sich gegen das Mittel, durch welches der Schaden gut gemacht werden soll, den die erste aufgewiesen hat. Dieses Schwanken soll aufhören, zwar nicht im Intresse der Religion — denn ein solches ist nicht vorhanden — sondern im Interesse des Wissens. Die Wissenschaft aber ist nicht mehr indifferent gegen beide Richtungen; sie ist ein Werk des dialektischen Gewissens und sie kann den Bildern der Phantasie, die aus der irdischen Welt in die geistige hinübergetragen sind, kein Recht zur Existenz einräumen. Beide, der Quelle nach verschieden, berühren sich doch in allen wesentlichen Punkten und wenn auch nicht gerade im Voraus Uebereinstimmung zwischen beiden gefordert wird, wie denn jedes das eigenthümliche Gepräge seines Ursprungs trägt, so gilt doch der Kanon, daß keines dem andern widersprechen darf und die Formeln beider so gewählt werden müssen, daß kein Widerspruch entstehe. Somit ist allerdings dogmatisch scharfe Begriffsbestimmung in dem Verfahren Schleiermachers möglich, wie er solches auch durchaus bewiesen hat; aber dieses ist nicht Sache der Religion, sondern der Wissenschaft. Seine Methode macht ihm

möglich, wenn er will, die letztere zurückzuhalten und der ersteren einen freieren Spielraum zu lassen, und somit eine Menge verschiedener Vorstellungen zu gestatten, so lange sie nur noch einen religiösen Kern in sich schließen. Aber die schonungslose Dialektik, die er sonst ausübt, zeigt hinreichend, welches Gericht er auch über diese hätte ergehen lassen können, wenn er es nicht für gerathener gehalten hätte, sie damit zu verschonen.

Hierin liegt nun nicht bloß der Satz, den auch der Supranaturalism zugeben wird, daß die Wissenschaft Auslegerin der Religion sey, sondern auch, daß die erstere die unbestimmten Vorstellungen, mit welcher die letztere sich einigen könne, näher bestimmen und unter den mannigfaltigen, womit sie verträglich sey, die richtige auslese.

In diesem Sinne hat Schleiermacher nun Religion und Wissenschaft mit einander versöhnt; es ist aber allerdings die Frage, ob eine solche Versöhnung annehmlich sey? Auch beruht die Dunkelheit seiner Glaubenslehre eben darin, daß man das philosophische System Schleiermachers nicht im Voraus kennt, während man es durch die Glaubenslehre auch nicht kennen lernt. Alles würde verständlich seyn, wenn Schleiermacher das philosophische System oder die Aussagen des spekulativen Selbstbewußtseyns zuerst vorgetragen und dann die Aussagen des frommen entwickelt und beide mit einander verglichen hätte. Aber dann wäre auch freilich die Illusion von der gänzlichen Unabhängigkeit der Dogmatik von der Philosophie zerstört worden.

Wenn im Vorstehenden der Schlüssel zu dem Systeme Schleiermachers enthalten ist, so ergibt sich daraus auch ein neues Licht für das Verhältniß desselben zu anderen theologischen Schulen. Der Supranaturalist wird zwar vielleicht das fromme Selbstbewußtseyn als Sitz der Religion gestatten, aber freilich unter der Bedingung, daß die heil. Schrift für dasselbe Norm und Korrektiv sey, während Schleiermacher an die Stelle der Letztern zwar nicht positiv die Spekulation setzt, aber doch die Forderung macht, daß das erstere der letzteren nicht widersprechen dürfe. Rationalisten und Hege=

lianer, hierin unter sich einstimmig und dem Gefühle ihr: mulier taceat in ecclesia zurufend, werden die Begründung der Religion durch das Selbstbewußtseyn für etwas ganz verfehltes erklären und dagegen dieselbe erstere in gewissen von ihnen anerkannten Vernunftwahrheiten, letztere in der Vermittlung des abstrakten Begriffs mit dem concreten suchen. Der Fresianer wird die Begränzung des Gefühls durch die Spekulation mißbilligen, indem er vielmehr beide völlig frei läßt und die Religion in die Bewegung zwischen beiden und die Aufeinanderbeziehung beider (die Ahnung) setzt.

Aus den bisherigen Bestimmungen ergibt sich nun sowohl die Darstellungsweise der einzelnen Dogmen, als auch die Beweisführung. In ersterer Beziehung werden die Dogmen nicht als Belehrungen über die Dinge, wie sie an sich sind, dargestellt, sondern als Aussagen des frommen Selbstbewußtseyns. Die Heiligkeit Gottes, z. B. soll nicht eine besondere Beschaffenheit Gottes, sondern eine Modifikation unseres frommen Gefühles ausdrücken, welches sich Gott so vorstellen müsse. Bei diesem Gesichtspunkte konnten manche Dogmen oder nähere Bestimmungen von Dogmen, weil sie keine unmittelbaren Aussagen des Selbstbewußtseyns sind, sondern nur mit solchen in Verbindung stehen, nur einen sekondären Werth für Schleiermacher haben. Deswegen wird die Lehre von der Schöpfung, über welche freilich unser Gefühl unmittelbar nichts aussagt, derjenigen von der Erhaltung untergeordnet. Die Dreieinigkeitslehre, sofern sie nur einige unmittelbare Aussagen des Gefühls verknüpfen soll, erhalt nur einen logischen Werth und wird in den Anhang verwiesen. Natürlich haben die Dogmen, welche sich auf den Zustand des ersten Menschen beziehen, kein unmittelbares Interesse für das Gefühl; und ebenso kann die Eschatologie nur in prophetischen Lehrsätzen aufgeführt werden, d. h. in solchen, von denen sich kein klar bestimmter Lehrgehalt aufweisen läßt. Man darf aber deshalb nicht wähnen, Schleiermacher habe sich hier benommen, wie ein Befehlshaber in einer belagerten Stadt, welcher ein Vorwerk nach dem anderen den Fein-

den überläßt, während er sich begnügt, den innersten Theil zu retten, oder wie der Seefahrer, der seine Güter im Sturme über Bord wirft, um das nackte Leben davon zu tragen. Nein, was Schleiermacher preiß gibt, das gibt er hin ohne äußere Nöthigung; er reißt es weg, als einen späteren Anbau, der die Symmetrie des ursprünglichen Gebäudes nur stört. Es ist der Grundgedanke seiner Reden über die Religion, daß die Menschen zur Religion eine Menge desjenigen zählen, was nicht zu ihr gehöre, und ihr damit selbst schaden; erst von diesen äußerlichen Beiwerken gereinigt zeige sie sich in ihrem wahren Glanze.

Schleiermacher hat besonders in seinen beiden Aufsätzen über die Erwählung und über die Dreieinigkeitslehre durch die That gezeigt, daß seine Methode auch das Eindringen in den innersten Mittelpunkt, die Beleuchtung des Einzelnsten und eine Deutlichkeit der Begriffe gestatte, wodurch sie den Rang neben jeder anderen behaupten kann. Auch in der Glaubenslehre fehlt nun zwar diese Deutlichkeit nicht, aber man sieht, namentlich wenn man die Abschnitte über die Erwählung und über die Dreieinigkeitslehre mit den genannten Aufsätzen vergleicht, daß Schleiermacher sich in der Glaubenslehre mehr im Allgemeinen gehalten hat, und mehr nur die Grundsätze vorgezeichnet, wonach die Behandlung geschehen soll. Zweierlei Rücksichten bewogen ihn dazu. Vorerst glaubte er (zweites Sendschreiben) ein das Ganze des christlichen Glaubens umfassendes Lehrbuch habe genug zu thun, wenn es die wesentliche Pflicht erfülle, die Gränzen zu bestimmen, innerhalb deren sich die Vorstellung bewegen kann, ohne den Zusammenhang mit den Grundsätzen der Kirche zu verlieren, und wenn die Uebersicht nicht zu sehr erschwert werden soll, so dürfen die einzelnen Artikel nicht bis zu einer solchen Ausführlichkeit erweitert werden, daß sie sich nicht mehr von Monographieen unterscheiden. Sodann gibt er (ebendaselbst) als besondern Zweck an, er habe nicht nur im Allgemeinen recht viel Raum machen wollen innerhalb des Kirchlichen im Gegensatz gegen die Partheien des Orthodoxen und Heterodoxen, die jede von

ihrem Brennpunkt aus ihn immer mehr zu verengern suchen, so daß wirklich Gefahr entsteht, er möchte sich noch theilen, sondern auch im Einzelnen, so viel möglich, an allen Hauptpunkten nachzuweisen, nicht nur, wie viel Raum noch sey zwischen den kirchlichen Thesen und den ihnen gegenüberstehenden häretischen, sondern auch wie viel freundliche Zusammenstimmung das innerhalb dieses Raumes Gemeinsame noch zulasse. Es ist wahr, daß Schleiermacher diesen Zweck, den er ebenso offen gesteht, als er ihn verfolgt, schwerlich erreicht hat. Diese Beschaffenheit seines Buchs hat ihm die Rationalisten nicht gewonnen und die Supranaturalisten hat sie ihm entfremdet. Die Rationalisten haben sich noch nie sonderlich gefürchtet vor dem Geschrei derjenigen, welche sie aus der Kirche hinauszuweisen gesucht haben und sie fühlten sich daher auch wohl zu keinem besondern Dank verpflichtet, für die Duldung, welche Schleiermachers Methode ihnen gewährte. Es ist überhaupt kein gar angenehmes Gefühl, bloß geduldet zu seyn und anderes als Duldung konnten sie doch nicht erwarten von einem System, das in durchaus anderen Angeln läuft, als das ihrige. Dagegen haben die Supranaturalisten in einem solchen Verfahren doch ein gewisses Schaukelsystem gefunden, und eine Gleichgültigkeit gegen die Wahrheit und eine Verallgemeinerung und Abbleichung des eigenthümlich Christlichen. Das Mistrauen, womit sie einem so eigen construirten Systeme ohnedieß entgegengekommen sind, hat sich dadurch nur gesteigert und vorzüglich erst durch dogmatische Schriften von Schülern Schleiermachers sind sie belehrt worden, daß er ihnen näher stehe, als sie selbst dachten. Wohl ist die Wahrheit dessen was Twesten und Lücke über diese Eigenschaft Schleiermachers sagen, nicht zu verkennen, nemlich der erstere: „Eine der schönsten Seiten dieses Meisterwerks ist die großartige Toleranz, die sich soviel möglich über die Gegensätze zu stellen und, ohne dieselben zu verkennen, doch nachzuweisen weiß, wie sich das christliche Bewußtseyn in ihnen gleichmäßig ausdrücken könne“ und der letztere: „Es ist ein Vorzug, den man dankbar anerkennen sollte, daß Schleiermacher den

so verlangt er, daß man sich über die Gefühle verständigen soll und seine Glaubenslehre ist die Anweisung, wie solches zu geschehen hat. Sodann aber gibt er auch Grenzpunkte an, welche Niemand überschreiten kann, ohne in das Ketzerische und endlich in das Unchristliche zu fallen.

Vielfach ist Schleiermacher wegen der Form der Darstellung von verschiedenen Seiten theils gelobt, theils getadelt worden. Die außerordentliche dialektische Kunst, welche er entwickelte, schien vielen nur auf Täuschung berechnet, d. h. theils auf künstliche Verbergung der eigenen Ansicht, theils auf Erschleichen des Beifalls bei selbst erkannter Schwäche der Gründe. Wenn man unter Dialektik bald im Allgemeinen die Fertigkeit der freien Gedankenbewegung, bald im besonderen, hegelschen Sinne die Kunst versteht, die Gegensätze des abstrakten Denkens durch ihre gegenseitige Vermittlung aufzulösen, so hat man Schleiermacher schon vorgeworfen, daß er aus bloser Neigung zu dieser Gedankenbewegung, in welcher er Meister war, oft den nächsten Weg zur Wahrheit verschmäht und Umwege gesucht habe, durch welche sie vielmehr sey verdunkelt worden, und ebenso, daß er nicht selten auch Gegensätze zu vermitteln suchte, die an sich unauflösbar sind. Solche Urtheile sind aus einer sehr äußerlichen Betrachtung hervorgegangen und ungerecht dazu. Vielmehr möchte diese Methode ein Vorzug der Glaubenslehre seyn, welcher auch von demjenigen Anerkennung verdient, der sich das Materielle derselben nicht aneignen kann. Diese Form ist nicht die scholastische Begriffsspielerei, nicht die wolfische Demonstrationsmethode, nicht die bloß logische Zusammenordnung und Eintheilung in beliebige Fachwerke, sie ist mit Einem Worte ein Vormachen des Denkprozesses. Die Einheit wird in ihre Theile zerlegt, jeder einzelne Theil für sich und im Zusammenhange zum Ganzen nach allen Seiten betrachtet, in seinem relativen Gegensatz gegen die coordinirten Theilungsglieder erwogen, und dann wieder in seiner höheren Einheit angeschaut. Man kann dieses ebensogut auf jedes einzelne Dogma, wie auf die ganze Dogmatik anwenden. Das fromme Selbstbewußtseyn wird zuerst nach

seinem Totaleindruck aufgefaßt; seine einzelnen Richtungen werden dargestellt und verfolgt, es ergeben sich mannigfaltige Dissonanzen, aber mit fortschreitender Entwickelung werden sie ausgeglichen und liegt das Ganze in vollendeter Ausbreitung vor den Augen, so verhallt auch der letzte Mißklang. Wie in einem organischen Wesen jedes Glied seinen Beitrag zum Bestehen des Ganzen liefert und im Kleinen in sich dieselben Lebensbedingungen trägt, wie das Ganze im Großen: so ist auch in diesem wundervollen Kunstwerk immer das eine durch das andere getragen und trägt wieder anderes und bewegt dasselbe Geistesleben in sich. Nie verliert sich der Faden, der durch die längsten Gedankenreihen und die verschlungensten Denklabyrinthe hindurchleitet, und so oft auch die Furcht entsteht, das bereits Gebaute möchte wieder zusammenstürzen, so sieht man es doch am Ende jedesmal durch einen weitern Anbau gestützt und ergänzt.

Es ist unläugbar, daß Schleiermacher auch gegenüber von der katholischen Kirche eine eigenthümliche Stellung eingenommen hat, welche jedoch von katholischen Gegnern noch nicht gehörig gewürdigt worden ist. Denn was Wilhelm von Schütz im Hermes bei der Recension der schleiermacherschen Glaubenslehre bemerkt hat, das bleibt durchaus bei der Oberfläche stehen, ohne in den eigenen Gehalt des Buchs selbst einzugehen. Andere Katholiken z. B. Möhler scheinen bloß einseitig die Annäherungen Schleiermachers an sie ins Auge gefaßt zu haben, und übersehen dabei die höchst bedeutenden Differenzen.

Es möchte hier vorzüglich auf folgende Sätze ankommen. Das von der frommen Gemeinschaft modifizirte Selbstbewußtseyn, welches nach Schleiermacher die Grundlage der Religion ausmacht, ist so ziemlich dasselbe, was neuere katholische Dogmatiker unter der Tradition verstehen, indem sie den Begriff derselben zu vergeistigen suchen.

Wenn sodann Schleiermacher den Gegensatz der Katholiken und Protestanten so bestimmt, daß der erstere das Verhältniß des Einzelnen zu Christus abhängig mache von seinem Verhältniß zur Kirche, und dagegen der letztere das Ver-

ihre Berücksichtigung finden. Zwar auch diese Einwürfe erhalten eine besondere Färbung von der Parthei, von welcher sie vorgetragen werden, und von den einzelnen Lehrstücken, mit welchen sie zunächst in Beziehung stehen und sie müssen deßhalb in dieser spezielleren Gestalt gleichfalls in der dritten Abtheilung berührt werden. Dagegen müssen sie wenigstens ihrem allgemeineren Gehalte nach deßwegen schon hier eine Stelle finden, um Schleiermachers Erklärungen und Einreden daran anknüpfen zu können, indem sein wissenschaftlicher Standpunkt erst hiedurch in das vollste Licht gesetzt wird:

Diese Einwürfe nun sind,

1) die Religion könne ihren Sitz unmöglich in dem Gefühle haben;
2) das ganze Verfahren Schleiermachers sey weit mehr ein philosophisches als ein positiv Christliches;
3) überall leuchte ein schlecht verborgener Pantheism durch;
4) der Christus, den Schleiermacher lehre, sey nicht der historische, sondern nur die Idee des vollendeten Menschen.

Unterwerfen wir nun diese Einwürfe einer genaueren Betrachtung.

I. Was den ersten betrifft, so möge anstatt Aller Röhr gehört werden, der sich in der Predigerbibliothek B. XVI. Heft 5. p. 757 folgendermaßen ausspricht. „Wenn Gefühl das Wesen der Religion wäre, so müßte man sagen können: Alles Religionhaben ist ein Fühlen. Kann man aber auch wohl umgekehrt sagen: Alles Fühlen ist ein Religionhaben? Da dieses unläugbar nicht ist, so fragt sich, welches Fühlen ein Religionhaben sey? Und wird sich dieß wieder durchs Gefühl ausmachen lassen? Auch dieß wird Niemand behaupten wollen. Aber jene Frage kann offenbar nur aus dem Wesen der Religion entscheidend beantwortet werden, welches also im Gefühle nicht liegt. — Es gibt religiöse Gefühle nach Jedermanns Geständnisse, d. h. solche, die durch Religion gewirkt sind. Ihr Daseyn folglich setzt Religion in dem Menschen voraus, ebenso wie freundschaftliche Gefühle in ihm Freundschaft voraussetzen. Ist aber Freundschaft darum selbst ihrem Wesen nach nothwendig ein Gefühl? — So wie

Gefühle durch Religion gewirkt werden, so auch Gedanken und Handlungen, welches Niemand läugnen wird, wenn er überhaupt Religion anerkennt. Denken, Fühlen und Handeln aber machen zusammen den ganzen Geist des Menschen aus. Wird mithin nicht auch Religion ihrem Wesen und Ursprunge nach diesem ganzen Geiste angehören müssen? Sie ist also wesentlich nicht bloß Gefühlssache."

Noch stärker spricht sich Röhr B. XVIII., 1 p. 5—7 aus. Den Grund Schleiermachers, der Wissende müßte frömmer seyn, als das Volk, wenn Religion im Denken bestände, gibt er zu und beruft sich auf die Erfahrung dafür, daß es wirklich sich also verhalte. Es sey ja — meint er, wirklich der Fall, daß der Philosoph frömmer sey, als das Volk. Worin dann die Frömmigkeit der Menschen bestehe, die nichts von göttlichen Dingen wissen? Etwa in ihrem religiösen Stumpfsinn, in ihren abergläubischen Vorurtheilen, in ihren fanatischen Leidenschaften, in ihrer superstitiösen Werkheiligkeit und Aehnlichem? — daß in den höchsten Momenten religiöser Erregung die Reflexion zurücktritt, ist natürlich. Wie aber, wenn diese Erregung durch die Reflexion erzeugt worden war? — daraus, daß sich bei religiösen Aeußerungen und Beschäftigungen vorzüglich das Gefühl ausspricht, folgt nicht, daß dieses Gefühl ein ursprüngliches, vom Wissen unabhängiges sey. Es ist vielmehr nur Frucht des Wissens, freilich nicht jedes Wissens, sondern des religiösen Wissens. Wer nichts weiß, der fühlt auch nichts."

Vergleicht man diese und ähnliche Vorwürfe mit der Darstellung Schleiermachers selbst (man sehe zweite Abtheilung, Satz 10) so ergibt sich freilich, daß sie auf die Sache selbst nicht eingehen und Schleiermachers Gründe nicht treffen. Mit Recht sagt er daher: die Akten sind soweit geschlossen, daß jeder selbst prüfen und entscheiden muß, die Deuterologieen würden nur Palillogieen seyn. Das Einzige, was ihm übrig blieb zur Vertheidigung, bestand darin, daß er seine allgemeinen Gründe individualisirte und durch Beispiele erläuterte. Seine Worte sind (erstes Sendschreiben an Lücke): „Wenn ich zuerst jenen bekannten egyptischen

Mönch vorschöbe, welcher verzweifeln wollte, als man ihm zumuthete, sich Gott nicht länger mit körperlicher Gestalt zu denken, will man dem Armen die Möglichkeit absprechen, daß seine Frömmigkeit reiner und besser gewesen seyn könne, als seine Idee, wenn doch das Gefühlte sich nur auf das Gedachte beziehen kann? Und wenn es so viele Tausende gibt, deren Vorstellungen von Gott, wenn auch nicht ebenso grob, doch immer noch höchst unvollkommen sind, deren Frömmigkeit aber schlicht und rein ist: soll ich nicht glauben dürfen, die Frömmigkeit als Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns könne vorhanden seyn, auch ehe es noch zu einer Auffassung der Idee Gottes gekommen? Und wenn ich mich nun auf das Bewußtseyn der Freiheit berufe, wird man sagen, auch dieses könne nicht anders vorhanden seyn, als nachdem die Idee der Freiheit aufgefaßt worden, und wer diese Idee nicht aufgefaßt habe, der könne auch nicht als ein sich seiner so bewußter handeln? Und wenn ich als Gegenstück zu meinem Mönch eine Menge von raisonnirenden Menschen aufstelle, welche die Idee Gottes aufgefaßt haben, und mit derselben, wie mit allen andern leitenden Gedanken, rechnen und folgern, aber das Gefühlte, wozu sie das Gedachte haben, kommt gar nicht nach, und läßt sich nirgend in ihrem Leben spüren: soll ich dennoch nicht sagen dürfen, daß die Auffassung der Idee Gottes, an und für sich betrachtet, nicht zur Frömmigkeit gehöre und nicht nothwendig das Erste darin sey. Aber das Alles habe ich schon mannigfaltig gesagt, wozu also die Wiederholung? — der Formel, Religion sey eine Tochter der Theologie müssen alle diejenigen widersprechen, die eine fromme Jugend gehabt haben, ehe ihnen ein Gedanke gekommen war an die Theologie, und die also aus ihrer besondern Geschichte wissen, daß die Frömmigkeit unabhängig ist von jeder Einsicht in irgend einen Zusammenhang ergriffener Ideen? Diesen Widerspruch lege nun auch ich ein, und thue damit, — wenn gleich meine Sprache nicht immer die ihrige ist, — nichts anders, als was eine zahlreiche Schule seit mehr als einem Jahrhundert immer gethan hat. Aber sollten wir jener Behauptung nicht alle

widersprechen? Haben wir nicht alle Ursache, Gott zu danken, daß er es den Unmündigen geoffenbart hat, d. h. denen, deren Frömmigkeit gar nicht weit her seyn müßte, wenn sie auf einem complexus von Ideen beruhen sollte? War nicht auch unser Luther ein solcher, und fieng erst an, über seine Frömmigkeit nachzudenken, als es galt, ihren Besitz festzuhalten, so daß seine Theologie offenbar eine Tochter seiner Religion war? Und wie möchte es um unsere evangelische Kirche stehen, wenn nicht das lebendige evangelische Christenthum so tiefe Wurzel geschlagen hätte in dem unspekulativen, unphilosophischen Volke? Jene Voraussetzung aber spricht denen, welche nicht fähig sind, vor allem eigenen Interesse her einen Kreis von Ideen aufzufassen, entweder alle Frömmigkeit ab, oder gestattet ihnen nur eine, von der Frömmigkeit der Denkenden abgeleitete, in ihnen selbst nicht begründete, woraus uns dann eine Hierarchie der intellectuellen Bildung, ein Priesterthum der Spekulation entstehen müßte, welches ich meinestheils nicht allzuprotestantisch finden kann."

Einer der einleuchtendsten Gründe für Schleiermachers Behauptung, daß das religiöse Erkennen aus dem religiösen Gefühle folge und nicht umgekehrt, möchte in der Thatsache liegen, daß mit sehr geringen Ausnahmen die Einzelnen bei der Konfession bleiben, in der sie geboren werden. Die Vorliebe für dieselbe kann aber nicht auf der Erkenntniß beruhen; sonst müßte jedes Gespräch oder Buch eines kenntnißreicheren Gegners sie untergraben. Dieß ist aber nicht der Fall und auch derjenige, welcher von seinem Glauben nicht Rechenschaft geben kann, bleibt demselben in der Regel getreu. Die Thatsache, daß die Gelehrten des Einen Landes den Protestantism, die eines anderen den Katholizism vertheidigen, kann unmöglich von der Erkenntniß selbst allein herkommen. Wohl gibt es auch in der Erkenntniß Mannigfaltigkeit und Streit; wohl hat die Beschaffenheit der in der Jugend gesammelten Kenntnisse Einfluß auf die Richtung des späteren Studiums: aber, gesetzt auch, wiewohl nicht zugegeben, daß beide Glaubensarten gleich viel Grund in

der Erkenntniß hätten, so würden sich nur etwa gleich viele Vertheidiger für die eine und für die andere oder um der früher eingesogenen Vorurtheile willen (wiewohl Vorurtheile, die nur Erkenntnißsache sind, sehr leicht abgelegt werden) vielleicht die größere Anzahl für jede in solchen Ländern wo sie herrschend ist, zeigen. Dieß ist aber nicht der Fall; vielmehr scheidet oft ein Fluß, ein Bergrücken oder nicht einmal dieses ganze Gebiete, in deren jedem die Religion eine verschiedene Richtung nimmt. Wäre nun die Religion ein Wissen, so müßte diese Erscheinung auch aus dem Wissen erklärt werden können. Dieß ist aber rein unmöglich. Vielmehr, wie die Sachen in der Wirklichkeit stehen, so ist unläugbar, daß überall die Wissenschaft dem Glauben dient, nicht aber der Glaube der Wissenschaft. Denn es wird der kirchlichen Gemeinschaft gedient; was aber diese zusammenhält, ist nicht die Wissenschaft, sondern der Glaube. Daß die wenigen Ausnahmen im Konfessionswechsel hier keine Einwendung begründen, sondern sehr natürlich aus dem Bestreben hervorgehen, seines Glaubens sich auch deutlich bewußt zu werden, daß sie noch häufiger seyn müßten, wenn dieses Bestreben mehr vorherrschte, leuchtet in die Augen.

II. Was den zweiten Vorwurf betrifft, daß nemlich das ganze Verfahren weit mehr ein philosophisches sey, als ein positiv christliches: so bemerkt Schleiermacher selbst (im ersten Sendschreiben an Lücke), daß ihm derselbe beinahe in allen etwas ausführlichen Kritiken gemacht worden sey, und er beklagt es (im zweiten) als das schlimmste und grellste Mißverständniß, daß seine Glaubenslehre eine spekulative Tendenz habe und auf einem spekulativen Grunde ruhe. Da Schleiermacher in der Glaubenslehre selbst so oft und bestimmt jede Verwandtschaft mit der Philosophie läugnet (man vergleiche nur in der zweiten Abtheilung die Sätze 2. 39. 47. 50. 51. 62. 63. 84. 85.), so konnte dieser Vorwurf nicht gemacht werden, ohne ihm entweder die gröbste Selbsttäuschung oder — was noch schlimmnr wäre — absichtliches Verstecken der Wahrheit Schuld zu geben. Um so ernster versichert er daher in den Sendschreiben an Lücke, daß sich

nothwendig verwirren müsse, wer bei seiner Glaubenslehre an Philosophie denke, wie denn auch diese Verwirrung in alle solche Kritiken übergegangen sey; daß sein Streben nicht einmal darauf gehe, das besondere christliche in ein allgemeines religiöses Wissen aufzunehmen; daß das gesunde Leben unserer Kirche immer mehr alle menschliche Spekulation in ihr eigenthümliches Gebiet zurückweisen werde, wie sehr es auch gegenwärtig den Anschein habe, als ob die Philosophie sich des Christenthums bemächtigen werde. Schleiermacher selbst erklärt sich diesen allgemeinen Vorwurf aus dem Mißverständniß, als ob die Einleitung seiner Glaubenslehre, welche einige philosophische Lehrsätze enthält, die Hauptsache des Ganzen sey, da sie doch vielmehr außerhalb der Disciplin selbst stehe. Ohne Zweifel kommt aber dazu auch die Form des Werkes, da er ausdrücklich bemerkt, daß für diese wenigstens die philosophische Ausdrucksweise und die wissenschaftliche Zusammenordnung nicht entbehrt werden könne. Was aber den inneren Gehalt und die Begründungsweise betrifft, so ist doch unstreitig, daß sein Verfahren von dem philosophischen durchaus abweicht, und daß nur Verkennung seines Standpunktes einen solchen Vorwurf möglich gemacht habe. Demungeachtet muß hier zugegeben werden, daß er zwar die Aussagen des frommen Selbstbewußtseyns und nicht der spekulirenden Vernunft entwickelt, die ersteren aber immer entweder in solcher Unbestimmtheit gehalten oder ihnen eine solche Fassung gegeben habe, daß sie ihn mit den letzteren unverwickelt gelassen haben. Hieraus erklärt sich die ganze Einrichtung des Buchs, alles unbestimmt Gelassene, alles scheinbare Schwanken zwischen Theologie und Philosophie. Ebendamit ist nun zwar die Selbstständigkeit der Religion gerettet, indem das fromme Gefühl an sich von der Spekulation ganz unabhängig bleibt, keineswegs aber die Selbstständigkeit der Glaubenslehre, weil der Reflexion über die frommen Gemüthszustände überall Gränzen gesetzt sind. Das Bedenklichste dabei ist, daß sich Religion und Philosophie nicht wie Lehre und Lehre gegenüber stehen, sondern wie Fühlen und Denken, daß das

Lehren dem Boden der letzteren angehört, daß das Gefühl zunächst nur unbestimmtes gibt und daß die nähere Bestimmung immer von dem Denken, d. i. von der Philosophie normirt wird. Die weitere Ausführung dieses Einwurfs ist bereits oben (p. 25) gegeben worden.

III. Irren wir nicht, so liegt in dem bisherigen bereits auch die völlige Aufklärung über einen Gegenstand, der mit Recht unter die dunkelsten gerechnet wird, nemlich über den Vorwurf, daß Schleiermacher nicht allein überhaupt ein philosophisches System zu Grunde gelegt habe, sondern namentlich den Pantheism.

Hören wir zuerst die Anklage, dann die Vertheidigung, um dann aus beiden das richtige Urtheil abzuleiten. Seine Gegner werfen ihm mannigfaltige pantheistische Redensarten und Ansichten vor. Das höchste Ziel der Frömmigkeit ist nach ihm alles Endliche als Unendliches, alles Einzelne als Ein Ganzes anzuschauen. Wenn er Gott und Welt nur so zu unterscheiden weiß, daß Gott die absolute, ungetheilte Einheit sey, die Welt aber nur die in sich gespaltene und zertheilte Einheit, welche zugleich die Getheiltheit aller Gegensätze und Differenzen und alles durch diese bestimmten Mannigfaltigen ist, so ist dieß ein bloßer Unterschied der Begriffe, wie ihn selbst der strengste Pantheismus machen kann und muß. Ihm ist Gott nichts Außerweltliches und die Welt durchaus in immanentem Verhältniß zu Gott. Nach der oben angeführten Stelle aus den Anmerkungen zu den Reden über die Religion (S. 139) gestattet er zwar der vergegenwärtigenden Phantasie, sich Gott als Person vorzustellen, gerade wie Fries dem Gefühle volle Freiheit läßt in Aufstellung von Bildern, die nur keine Wahrheit haben; aber das dialektische Gewissen muß immer wehren, daß keine vermenschlichenden Prädikate sich einschleichen, und da nun nicht die Phantasie, sondern das dialektische Gewissen es ist, welches die Glaubenslehre aufzustellen hat, so fällt mit Nothwendigkeit die Vorstellung eines persönlichen Gottes weg. — Gott selbst ist in diesem Systeme gar nicht von dem Naturzusammenhang zu trennen und eigentlich gar nichts,

als die den Verlauf desselben bedingende Lebenskraft. So wird er denn ganz auf den Begriff einer lebendigen Kraft reduzirt und alle anderen Eigenschaften erscheinen nur an der Allmacht. Die Schöpfung verschwimmt mit der Erhaltung. Die Sünde ist nur scheinbar, und nur nach den Worten That des Menschen, die Erlösung nur die Entwicklung eines menschlichen Zustands, der Auftritt des Erlösers ist nur die nothwendige und natürliche Folge der in die Menschheit gelegten Lebenskraft. Eine absolute göttliche Kausalität, welcher ein absolutes Abhängigkeitsgefühl gegenübersteht, hebt die Freiheit im Sinne des Indeterminism völlig auf. Ueber die Unsterblichkeit finden sich nur einige kleinlaute Bemerkungen.

Je scheinbarer diese Vorwürfe sind, desto schlagendere Entgegnung erwarten wir von Schleiermacher. In den Sendschreiben an Lücke protestirt er nun gegen dieselben aufs Bestimmteste und leitet sie davon ab, daß er in den Reden über die Religion Spinoza gelobt habe, mit dem er doch gar nichts Gemeinschaftliches besitze, dessen Lob aber gerade dort nothwendig gewesen sey, um die Frömmigkeit ihren Verächtern überall und auch da zu zeigen, wo sie dieselbe am wenigsten suchten. Er bemerkt: „Es ist gesagt worden, meine wahre Absicht sey, das Christenthum nach dem Pantheismus, einer mit demselben ganz unverträglichen Philosophie umzudeuten und zu modeln. Wenn das nun Einem vorgeworfen wird, der so laut und wiederholt gesagt hat, die christliche Lehre müsse völlig unabhängig von jedem philosophischen System dargestellt werden: so müßte doch diese Behauptung mit den stringentesten Beweisen versehen seyn, und Niemand sollte es auch nur nachsagen, ohne sich auf diese Beweise zu berufen.“ — „Man hat, schreibt Lücke (Erinnerungen p. 762) ihm am meisten wegen der Reden über die Religion den Vorwurf des Pantheismus gemacht, oft gedankenlos, aber zuweilen mit Besinnung und Ernst. Der Schein, ja der bestimmte Ausdruck ist hie und da allerdings gegen ihn. Aber nur, wer den besondern Standpunkt und Zweck der Reden in ihrer Zeit unbeachtet läßt, und mißverstehend einzelne äußerste

Gränzpunkte für den Mittelpunkt und Kern derselben hält, nur wer jede tiefere und innigere Auffassung des im religiösen Gemüthe unauflöslichen Verhältnisses zwischen Gott und der Welt für Pantheism erklärt und sich lieber jede kalte mechanische Ansicht von der Welt ohne den lebendig in ihr wirksamen Gott gefallen läßt, kann Pantheismus für Schleiermachers wahre und bleibende Meinung halten."

In der ersten Auflage dieses Buchs ist folgende Instanz gegen den Vorwurf des Pantheism gebraucht worden: Es kommt Alles auf die Frage an, ob Schleiermacher etwas, das der Pantheismus behauptet, um des Christenthums willen für unwahr, oder etwas, das der erstere läugnet, um des letzteren willen für wahr erkärt habe? Ist dieses der Fall, so hat offenbar das Christliche überwogen und der Pantheismus ist nicht das herrschende Element in Schleiermachers System, sondern, wie er sagt, wirklich nur eine Modifikation seines Theismus. Um so augenscheinlicher müßte dieses seyn, jemehr eine solche Behauptung zu den Grundlehren der Religion gehörte. Eine solche ist aber nun offenbar die Lehre von der Unsterblichkeit. Sie muß im strengen Pantheismus wegfallen und Schleiermacher selbst erklärt, daß sie aus philosophischen Gründen sich nicht erweisen lasse; aber er nimmt sie an und zwar, weil Christus sich seiner als eines Unsterblichen bewußt gewesen sey, und somit vermöge der Selbigkeit der Natur die Unsterblichkeit auch unser Theil seyn müsse. Nun wird zwar allgemein bemerkt, daß Schleiermacher der Unsterblichkeit keineswegs die Wichtigkeit beilege, die ihr in der Religion gebühre; daß dieselbe sich nach seiner Meinung in keiner bestimmten Vorstellung abschließen lasse; daß nach derselben die Trostgründe, welche gewöhnlich aus ihr abgeleitet werden, ebenso sinnlich und unrein seyen, als die Motive zur Besserung: Demungeachtet wäre nichts unbilliger, als die Annahme, sein Geständniß des Nichtwissens um die Form sey identisch mit Läugnung der Unsterblichkeit. Denn in diesem Falle hätte er sich in seiner Glaubenslehre auf eine Art ausgesprochen, welche nothwendig täuschen müßte.

Bereits oben ist darauf aufmerksam gemacht worden, wie eine große Menge dessen, was einen pantheistischen Anschein hat, doch nichts Weiteres sey als eine Abstreifung der antropomorphistischen Hülle. So ist der Unterschied zwischen einem außer- und über- und innerweltlichen Gott als ein sinnlicher verworfen worden; so selbst der Begriff eines persönlichen Gottes, weil sich dieser nicht denken lasse ohne menschliche Beschränkungen. Ganz auf dieselbe Weise hat Herder in seinem Buche „Gott und Welt" sein Unvermögen gestanden, die Leibnitzschen Vermenschlichungen Gottes in sein Bewußtseyn aufzunehmen, jedoch ohne daß er des Pantheismus beschuldigt worden wäre.

Sofern nun Schleiermachers Glaubenslehre nur die Entwicklung des frommen Selbstbewußtseyns ist, und also nur die subjektiven Affektionen desselben auseinander legt, so ist sie wesentlich verschieden von dem Verfahren derer, die von jeher für Pantheisten sind angesehen werden. Denn diese letztere gehen immer von dem Begriffe der absoluten Substanz aus, und legen ihr objektive Prädikate bei. Es hat seine volle Richtigkeit, was Schleiermacher bemerkt (siehe zweite Abtheilung S. 30), daß der Pantheism gar nicht aus den frommen Erregungen entstehe als unmittelbare Reflexion, sondern daß er vielmehr dem Gebiete der Spekulation angehöre. Ob Schleiermacher ein Pantheist gewesen sey, dieß wird sich daher erst aus seinen philosophischen Schriften einmal ausmachen lassen; aber allerdings scheint er eine starke Neigung zu dieser Vorstellungsweise gehabt zu haben. Er hat zwar den Glauben aus dem eigenen Princip, dem frommen Selbstbewußtseyn, entwickelt; aber stets hinaussehend aus jedem Act der Glaubenslehre auf den entsprechenden in der Spekulation, stets bemüht, Formeln zu wählen, welche beide mit einander unverwickelt lassen sollten, hat er dem christlichen Bewußtseyn doch nur eine solche Gestalt gegeben, welche sich am leichtesten mit dem philosophischen System des Pantheism einigen kann. Daher die Vorwürfe, daß er den letzteren in das Christenthum eingeführt habe.

IV. Weniger mit dem dritten Einwurf, als mit dem

zweiten scheint der vierte im Einklang zu stehen, daß nemlich Schleiermacher entweder zweierlei Christus lehre, einen urbildlichen und einen geschichtlichen, welcher letztere überall weit hinter dem ersten zurückstehe, oder sogar, daß er den urbildlichen unter dem Namen des geschichtlichen in die Glaubenslehre einschwärze, oder, wie Röhr bemerkt, daß er den historischen Christus in das dialektische Spinnengewebe einer transcendentalen Spekulation so eingepuppt habe, daß von der Menschlichkeit desselben so gut wie Nichts übrig bleibe. Der Grund eines Vorwurfs, welcher so offenbar Zweizüngigkeit Schuld gibt, könnte nur darin liegen, daß Schleiermacher seine Glaubenslehre mit Hintansetzung der Schriftbeweise aus dem frommen Selbstbewußtseyn ableitet. Auch läßt sich wohl mit Recht sagen, daß Christus nicht bloß eine historische Person für uns bleiben darf, in welchem Falle es auch nur einen historischen Glauben an ihn geben kann, sondern daß er nach dem vollen Verständniß seiner Idee in uns lebendig werden muß. Wer nun das letztere festhält und den historischen Proceß, in welchen Viele das ganze Christenthum setzen, in einen geistigen verwandelt, kann leicht so angesehen werden, als ob er überhaupt das Historische in dem Idealen auflöse. Kommt hiezu noch die Sprachverwirrung, welche in der Idee das Nichtseyende sieht, da es doch vielmehr das Wesen und der Kern des Historischen ist, also die höchste Realität, so ist das Mißverständniß vollendet.

Der Sinn dieses Einwurfs im Besondern kann erst in der dritten Abtheilung gehörig erörtert werden. Hier genüge es, auf die Verwahrung hinzuweisen, welche Schleiermacher in den beiden Sendschreiben an Lücke dagegen eingelegt hat. „Ich soll gesagt haben, daß das Seyn Christi in uns, wovon er selbst redet, Er selbst sey. Das ist eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtseyn selbst ist und der Typus des Menschen, wie er seyn soll, wogegen, wenn ich den historischen Christus einschwärze, ich aus diesem nicht mehr zu machen weiß, als was etwa Aristoteles auch war. — Meine Meinung aber

ist, daß Christus nur mit der ihm inwohnenden Kraft diese besondere geschichtliche Person wird. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts Eigenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht; er muß sich zu derjenigen Ansicht wenden, welche auf eine gemeinsame Erlösung Aller durch Alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas Aehnliches auch Jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich nicht." Wenn andere seine Meinung dahin ausgelegt, oder zum vermeintlichen Besten der Wissenschaft dahin verbessert haben, daß die Idee vielmehr in den Köpfen zuerst entstanden und dann — mit einiger Willkührlichkeit — auf den historischen Christus übergetragen worden sey und daß die Einzelnen fortwährend Stärkung ihres Gottesbewußtseyns bei ihm holen, freilich nicht so eigentlich bei seiner Person, als vielmehr bei der Idee, die sie ihm geliehen haben, also doch eigentlich bei sich selbst: so konnte Schleiermacher dagegen mit Recht bemerken, daß er der in Sünde versunkenen Menschheit gar nicht die Kraft zutraue, für sich selbst eine solche Idee zu erzeugen.

Zweite Abtheilung.

Uebersicht über die Glaubenslehre Schleiermachers nach der zweiten Auflage „des christlichen Glaubens."

Einleitung.

1) Zweck dieser Einleitung ist,

a) die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, da über solche ein vollkommenes Einverständniß nicht mit Sicherheit vorausgesetzt werden kann;

b) die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

Erstes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

Einleitung.

2) Diese Glaubenslehre sagt sich völlig los von der Aufgabe, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig zu erweisen.

3) Vielmehr, da die Dogmatik eine theologische Disciplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat: so kann auch nur erklärt werden, was sie

ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständigt hat.

4) Dieser Begriff ist richtig zu erzielen nur durch den allgemeinen Begriff der Kirche, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen.

5) Jener allgemeine Begriff kann nur aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, die nur durch freie menschliche Handlungen entsteht, und nur durch solche fortbestehen kann.

6) Die Eigenthümlichkeit der christlichen Kirche dagegen zeigt die Religionsphilosophie, d. h. die kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind.

7) An die Resultate der Religionsphilosophie hat die Apologetik anzuschließen, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, und von seinem Verhältniß zu anderen Kirchen zu Grunde zu legen.

8) Daher hat der erste Theil dieser Einleitung nur Lehnsätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik zusammenzustellen und anzuwenden.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik.

9) Eine Kirche ist nichts anderes, als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit; das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit ist ihr Hauptgeschäft.

10) Die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseyns. Angemuthet wird hier Jedem die doppelte Erfahrung, daß es Augenblicke gibt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtseyn alles Denken und Wollen zurücktritt, und daß dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, z. B. Freude oder Leid während einer Reihe verschiedener Akte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht.

a) Es gibt kein Viertes zu Gefühl Wissen und Thun.

b) Keineswegs soll das Gefühl von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden; denn die Frömmigkeit hat einen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen.

c) Das Wissen allein kann nicht die Frömmigkeit seyn; denn sonst wäre das Maaß des Wissens auch das Maaß der Frömmigkeit und der Gelehrteste wäre der Frömmste. Sucht man aber die Frömmigkeit nicht im Inhalte, sondern in der festen Ueberzeugung des Wissens, so ist zu bemerken, daß sonst Ueberzeugung von der Klarheit und Gründlichkeit des Denkens, also doch wieder vom Inhalte abhängt.

d) Ebensowenig kann das Thun an sich die Frömmigkeit seyn. Weder sein Inhalt, denn hier müßten die leersten, ja die scheußlichsten Handlungen, welche man um der Religion willen vollbracht hat, für fromm gelten; noch seine Form, denn auf den glücklichen Erfolg kann es nicht ankommen, sondern nur auf den inneren Antrieb; aber dieser ist eben das Gefühl.

e) Anerkannt gibt es vielmehr Gefühlszustände, welche wir fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen oder Thun, z. B. Reue.

f) Die Behauptung, daß die Frömmigkeit ein Zustand sey, in welchem Wissen, Fühlen und Thun verbunden sind, muß natürlich zurückgewiesen werden, wenn das Fühlen aus dem Wissen soll abgeleitet werden; soll sie aber keine Unterordnung aussagen, so ließe sich dasselbe ebensogut von jedem anderen, als von einem frommen Moment sagen. Die Frömmigkeit bleibt wesentlich ein Gefühlszustand, wiewohl dieser in das Denken aufgenommen wird und zu lebendiger Bewegung und darstellender Handlung hinaustritt.

11) Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheidet, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns

unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

a) In jedem Selbstbewußtseyn sind zwei Elemente, ein Seyn und ein Irgendwie, geworden seyn, welchen in dem Subjekt die Selbstthätigkeit und die Empfänglichkeit entsprechen.

b) Das Gemeinsame der Bestimmtheiten des Selbstbewußtseyns, welche überwiegend ein Irgendwoher, getroffen seyn der Empfänglichkeit aussagen ist, daß wir uns abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in denen, welche Selbstthätigkeit aussagen, ein Freiheitsgefühl, das aus beiden zusammengesetzte Gesammtselbstbewußtseyn ist das der Wechselwirkung des Subjekts mit dem mitgesetzten Andern. Demnach ist unser Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn unseres Seyns in der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl, schlechthiniges Freiheits- oder Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht.

c) Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl gibt es überhaupt gar nicht, weder bei einer aus uns herausgehenden Selbstthätigkeit (denn diese muß doch einen Gegenstand haben, der unserer Empfänglichkeit irgend wie gegeben ist) noch bei einer inneren selbstthätigen Bewegung, (denn jede hängt mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, und auch unser ganzes Daseyn kommt uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtseyn.)

d) Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl kann nach dem Bisherigen gleichfalls von keinem einzelnen Gegenstande ausgehen und in keinem einzelnen Moment, als solchem, seyn. Allein eben das, unsere gesammte Selbstthätigkeit und unser ganzes Daseyn begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtseyn ist schon an und für sich ein Bewußtseyn schlechthiniger Abhängigkeit; denn es ist ein Beweis, daß unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz

von uns her seyn müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten.

e) Diese schlechthinige Abhängigkeit unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseyns ist für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung Gottes, so daß Gott uns zunächst das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Soseyn zurückschieben. Demnach ist das Gottesbewußtseyn so in das Selbstbewußtseyn eingeschlossen, daß beides nicht von einander getrennt werden kann. Insofern ist uns Gott gegeben im Gefühle auf eine ursprüngliche Weise.

f) Zugleich soll unser Satz der Meinung entgegentreten, als ob das Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sey. Er will zwar ein solches ursprüngliches Wissen keineswegs bestreiten, sondern nur auf die Seite stellen als etwas, womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat.

12) Es sind drei Stufen des menschlichen Selbstbewußtseyns zu unterscheiden:

a) Die thierartig verworrene, in welchem der Gegensatz von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl noch nicht vorkommt;

b) das sinnliche Selbstbewußtseyn, welches ganz auf diesem Gegensatze beruft;

c) das Abhängigkeitsgefühl, in welchem der Gegensatz wieder verschwindet, und welches somit die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseyns ist.

13) Die erste Stufe verschwindet, wie die mittlere sich entwickelt; dagegen währt die mittlere unverringert fort, auch wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwicklung erlangt hat.

14) Dieses Zugleichgesetztseyn beider darf aber nicht als ein Verschmelzen beider betrachtet werden, welches völlig gegen den Begriff beider wäre; vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichseyn beider in demselben Momente, welches alle

dings, wenn das Ich nicht gespalten seyn soll, ein Bezogenseyn beider auf einander in sich schließt.

15) Dieses Bezogenwerden ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseyns. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Daseyn aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseyns ein mangelhafter Zustand.

16) Da nun das sinnliche Selbstbewußtseyn seiner Natur nach in den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zerfällt: so unterliegt auch das fromme Bewußtseyn, welches sich jenem einigt, einem gleichen Wechsel. Nicht als ob das letztere über dasselbe sich freute und grämte, was dem ersteren Freude oder Gram macht, indem vielmehr das letztere sich freuen kann, wo das letztere betrübt ist, und umgekehrt; sondern der Gegensatz haftet dem frommen Selbstbewußtseyn an vermöge seiner Art zeitlich zu werden.

a) Ein leichtes Hervortreten desselben trägt das Gepräge der Freude.

b) Das schwierigere Hervortreten kann nur als Hemmung des höheren Lebens gefühlt werden.

17) Eine unterbrochene Reihe frommer Erregungen kann als Forderung aufgestellt werden.

18) Das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtseyn wird in allen seinen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Selbstbewußtseyn sich bewegt, und dieß ist die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, wogegen im unmittelbaren Bewußtseyn der Gegenstand wohl von der Darstellungsweise kann gesondert gehalten werden.

19) Da das Abhängigkeitsgefühl die höchste Stufe des Selbstbewußtseyns und der menschlichen Natur wesentlich ist; so wird es, wie jedes wesentliche Element der Menschheit auch Basis einer Gemeinschaft. Das fromme Gefühl erregt zwar durch seine Aeußerung zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustande des sich Aeußernden, allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseyns über in lebendige

Nachbildung. Jeder wird wissen, daß auf demselben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung das Abhängigkeitsgefühl zuerst in ihm ist geweckt worden.

20) Diese Gemeinschaft ist zunächst eine ungleichmäßige und fließende, indem die Einzelnen in den frommen Erregungen bald mehr bald weniger ähnlich sind und sich von einander bald angezogen, bald verhältnißmäßig zurückgestoßen fühlen.

21) Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deswegen streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseyns, und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß bestimmt werden kann, welcher Einzelne dazu gehört oder nicht, nennen wir eine Kirche.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt, Lehnsätze aus der Religionsphilosophie.

22) Die Geschichte stellt uns verschiedene fromme Gemeinschaften vor, welche sich zu einander theils als verschiedene Entwickelungsstufen, theils als verschiedene Arten auf derselben Stufe verhalten, so daß jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft einigen anderen beigeordnet, andern aber über oder untergeordnet erscheint.

25) Die Möglichkeit, daß es noch andere Gestaltungen der Frömmigkeit gebe, welche sich zu dem Christenthum verhalten als Arten auf Einer Entwicklungsstufe, ist kein Widerspruch gegen die Ueberzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums. Denn letzteres kann ja doch vollkommener seyn, als alle übrigen Arten.

26) Nur das wäre falsch, wenn man das Verhältniß des Christenthums zu anderen Religionen durchaus nur als das der wahren gegen die falschen betrachten wollte; denn —

a) dann könnte freilich von keinen anderen Arten die Rede seyn, welche mit ihm auf Einer Entwicklungsstufe ständen;

b) dann wäre nicht möglich, von untergeordneten Religionen in das Christenthum überzugehen, wenn sie nemlich lauter Irrthümer enthielten. Vielmehr ist der Irrthum immer nur an der Wahrheit und wird erkannt, wenn man die volle Wahrheit und seinen Zusammenhang mit ihr erkannt hat.

27. Die verschiedenen Entwicklungsstufen der Religionen hangen ab von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseyns.

a) Gänzliche Verworrenheit desselben, wobei das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflektirt wird, begründet den Fetischismus, bei welchem der Sinn für die Totalität noch nicht entwickelt ist.

b) Das Vorherrschen der verschiedenen Zustände, indem sich die fromme Erregbarkeit mit verschiedenen Affektionen des sinnlichen Selbstbewußtseyns einigt, wobei das Abhängigkeitsgefühl noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtseyn Sezbare auftritt, begründet den Polytheism, in welchem eine gegliederte zusammengehörige Vielheit erscheint.

c) Wenn das Abhängigkeitsgefühl aufs höchste entwickelt ist, so daß wir alles Endliche in unser Bewußtseyn aufnehmen und uns auch so noch abhängig fühlen, so entsteht der Monotheismus, d. h. diejenige Gestaltung der Frömmigkeit, in welcher alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten aussprechen.

28. Alle anderen Gestaltungen der Religion verhalten sich zum Monotheismus wie untergeordnete, und sind bestimmt, in ihn überzugehen.

29. Die Geschichte zeigt uns nur drei große Gemeinschaften auf der höchsten Stufe des Monotheism:

zweiten scheint der vierte im Einklang zu stehen, daß nemlich Schleiermacher entweder zweierlei Christuslehre, einen urbildlichen und einen geschichtlichen, welcher letztere überall weit hinter dem ersten zurückstehe, oder sogar, daß er den urbildlichen unter dem Namen des geschichtlichen in die Glaubenslehre einschwärze, oder, wie Röhr bemerkt, daß er den historischen Christus in das dialektische Spinnengewebe einer transcendentalen Spekulation so eingepuppt habe, daß von der Menschlichkeit desselben so gut wie Nichts übrig bleibe. Der Grund eines Vorwurfs, welcher so offenbar Zweizüngigkeit Schuld gibt, könnte nur darin liegen, daß Schleiermacher seine Glaubenslehre mit Hintansetzung der Schriftbeweise aus dem frommen Selbstbewußtseyn ableitet. Auch läßt sich wohl mit Recht sagen, daß Christus nicht bloß eine historische Person für uns bleiben darf, in welchem Falle es auch nur einen historischen Glauben an ihn geben kann, sondern daß er nach dem vollen Verständniß seiner Idee in uns lebendig werden muß. Wer nun das letztere festhält und den historischen Proceß, in welchem Viele das ganze Christenthum setzen, in einen geistigen verwandelt, kann leicht so angesehen werden, als ob er überhaupt das Historische in dem Idealen auflöse. Kommt hinzu noch die Sprachverwirrung, welche in der Idee das Nichtseyende sieht, da es doch vielmehr das Wesen und der Kern des Historischen ist, also die höchste Realität, so ist das Mißverständniß vollendet.

Der Sinn dieses Einwurfs im Besondern kann erst in der dritten Abtheilung gehörig erörtert werden. Hier genüge es, auf die Verwahrung hinzuweisen, welche Schleiermacher in den beiden Sendschreiben an Lücke dagegen eingelegt hat. „Ich soll gesagt haben, daß das Seyn Christi in uns, wovon er selbst redet, Er selbst sey. Das ist eben der ideale Christus, auf den es mir allein ankommen soll, der zugleich das Gottesbewußtseyn selbst ist und der Typus des Menschen, wie er seyn soll, wogegen, wenn ich den historischen Christus einschwärze, ich aus diesem nicht mehr zu machen weiß, als was etwa Aristoteles auch war. — Meine Meinung aber

ist, daß Christus nur mit der ihm inwohnenden Kraft diese besondere geschichtliche Person wird. Wer dieses nicht annehmen kann, der kann aber nicht nur das System meiner Glaubenslehre nicht in seine Gesinnung aufnehmen, welches in dieser Beziehung gar nichts Eigenthümliches aufstellt, sondern auch das kirchliche System nicht; er muß sich zu derjenigen Ansicht wenden, welche auf eine gemeinsame Erlösung Aller durch Alle hinausläuft, in der Christus nur einen ausgezeichneten Punkt bildet. Wie aber etwas Aehnliches auch Jemand für meine Lehre hat ausgeben können, begreife ich nicht." Wenn andere seine Meinung dahin ausgelegt, oder zum vermeintlichen Besten der Wissenschaft dahin verbessert haben, daß die Idee vielmehr in den Köpfen zuerst entstanden und dann — mit einiger Willkührlichkeit — auf den historischen Christus übergetragen worden sey und daß die Einzelnen fortwährend Stärkung ihres Gottesbewußtseyns bei ihm holen, freilich nicht so eigentlich bei seiner Person, als vielmehr bei der Idee, die sie ihm geliehen haben, also doch eigentlich bei sich selbst: so konnte Schleiermacher dagegen mit Recht bemerken, daß er der in Sünde versunkenen Menschheit gar nicht die Kraft zutraue, für sich selbst eine solche Idee zu erzeugen.

Zweite Abtheilung.

Uebersicht über die Glaubenslehre Schleiermachers nach der zweiten Auflage „des christlichen Glaubens.“

Einleitung.

1) Zweck dieser Einleitung ist,

a) die dem Werke selbst zu Grunde liegende Erklärung der Dogmatik aufzustellen, da über solche ein vollkommenes Einverständniß nicht mit Sicherheit vorausgesetzt werden kann;

b) die in demselben befolgte Methode und Anordnung zu bevorworten.

Erstes Kapitel.

Zur Erklärung der Dogmatik.

Einleitung.

2) Diese Glaubenslehre sagt sich völlig los von der Aufgabe, von allgemeinen Principien ausgehend eine Gotteslehre aufzustellen oder Sätze des christlichen Glaubens vernunftmäßig zu erweisen.

3) Vielmehr, da die Dogmatik eine theologische Disciplin ist, und also lediglich auf die christliche Kirche ihre Beziehung hat: so kann auch nur erklärt werden, was sie

ist, wenn man sich über den Begriff der christlichen Kirche verständigt hat.

4) Dieser Begriff ist richtig zu erzielen nur durch den allgemeinen Begriff der Kirche, verbunden mit einer richtigen Auffassung der Eigenthümlichkeit der christlichen.

5) Jener allgemeine Begriff kann nur aus der Ethik entnommen werden, da auf jeden Fall die Kirche eine Gemeinschaft ist, die nur durch freie menschliche Handlungen entsteht, und nur durch solche fortbestehen kann.

6) Die Eigenthümlichkeit der christlichen Kirche dagegen zeigt die Religionsphilosophie, d. h. die kritische Darstellung der verschiedenen gegebenen Formen frommer Gemeinschaften, sofern sie in ihrer Gesammtheit die vollkommene Erscheinung der Frömmigkeit in der menschlichen Natur sind.

7) An die Resultate der Religionsphilosophie hat die Apologetik anzuschließen, um daraus die Beschreibung von dem eigenthümlichen Wesen des Christenthums, und von seinem Verhältniß zu anderen Kirchen zu Grunde zu legen.

8) Daher hat der erste Theil dieser Einleitung nur Lehnsätze aus der Ethik, aus der Religionsphilosophie und aus der Apologetik zusammenzustellen und anzuwenden.

I. Zum Begriff der Kirche, Lehnsätze aus der Ethik.

9) Eine Kirche ist nichts anderes, als eine Gemeinschaft in Beziehung auf die Frömmigkeit; das Erhalten, Ordnen und Fördern der Frömmigkeit ist ihr Hauptgeschäft.

10) Die Frömmigkeit ist rein für sich betrachtet weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Bestimmtheit des Gefühls oder des unmittelbaren Selbstbewußtseyns. Angemuthet wird hier Jedem die doppelte Erfahrung, daß es Augenblicke gibt, in denen hinter einem irgendwie bestimmten Selbstbewußtseyn alles Denken und Wollen zurücktritt, und daß dieselbe Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns, z. B. Freude oder Leid während einer Reihe verschiedener Akte des Denkens und Wollens unverändert fortdauert, mithin auf diese sich nicht bezieht.

a) Es gibt kein Viertes zu Gefühl Wissen und Thun.

b) Keineswegs soll das Gefühl von aller Verbindung mit dem Wissen und Thun ausgeschlossen werden; denn die Frömmigkeit hat einen Einfluß auf die übrigen geistigen Lebensverrichtungen.

c) Das Wissen allein kann nicht die Frömmigkeit seyn; denn sonst wäre das Maaß des Wissens auch das Maaß der Frömmigkeit und der Gelehrteste wäre der Frömmste. Sucht man aber die Frömmigkeit nicht im Inhalte, sondern in der festen Ueberzeugung des Wissens, so ist zu bemerken, daß sonst Ueberzeugung von der Klarheit und Gründlichkeit des Denkens, also doch wieder vom Inhalte abhängt.

d) Ebensowenig kann das Thun an sich die Frömmigkeit seyn. Weder sein Inhalt, denn hier müßten die leersten, ja die scheußlichsten Handlungen, welche man um der Religion willen vollbracht hat, für fromm gelten; noch seine Form, denn auf den glücklichen Erfolg kann es nicht ankommen, sondern nur auf den inneren Antrieb; aber dieser ist eben das Gefühl.

e) Anerkannt gibt es vielmehr Gefühlszustände, welche wir fromm nennen ohne Rücksicht auf ein daraus hervorgehendes Wissen oder Thun, z. B. Reue.

f) Die Behauptung, daß die Frömmigkeit ein Zustand sey, in welchem Wissen, Fühlen und Thun verbunden sind, muß natürlich zurückgewiesen werden, wenn das Fühlen aus dem Wissen soll abgeleitet werden; soll sie aber keine Unterordnung aussagen, so ließe sich dasselbe ebensogut von jedem anderen, als von einem frommen Moment sagen. Die Frömmigkeit bleibt wesentlich ein Gefühlszustand, wiewohl dieser in das Denken aufgenommen wird und zu lebendiger Bewegung und darstellender Handlung hinaustritt.

11) Das Gemeinsame aller noch so verschiedenen Aeußerungen der Frömmigkeit, wodurch diese sich zugleich von allen anderen Gefühlen unterscheidet, also das sich selbst gleiche Wesen der Frömmigkeit ist dieses, daß wir uns

unserer selbst als schlechthin abhängig, oder, was dasselbe sagen will, als in Beziehung mit Gott bewußt sind.

a) In jedem Selbstbewußtseyn sind zwei Elemente, ein Seyn und ein Irgendwie, geworden seyn, welchen in dem Subjekt die Selbstthätigkeit und die Empfänglichkeit entsprechen.

b) Das Gemeinsame der Bestimmtheiten des Selbstbewußtseyns, welche überwiegend ein Irgendwoher, getroffen seyn der Empfänglichkeit aussagen ist, daß wir uns abhängig fühlen. Umgekehrt ist das Gemeinsame in denen, welche Selbstthätigkeit aussagen, ein Freiheitsgefühl, das aus beiden zusammengesetzte Gesammtselbstbewußtseyn ist das der Wechselwirkung des Subjekts mit dem mitgesetzten Andern. Demnach ist unser Selbstbewußtseyn als Bewußtseyn unseres Seyns in der Welt eine Reihe von getheiltem Freiheitsgefühl und Abhängigkeitsgefühl, schlechthiniges Freiheits- oder Abhängigkeitsgefühl gibt es in diesem ganzen Gebiete nicht.

c) Ein schlechthiniges Freiheitsgefühl gibt es überhaupt gar nicht, weder bei einer aus uns herausgehenden Selbstthätigkeit (denn diese muß doch einen Gegenstand haben, der unserer Empfänglichkeit irgend wie gegeben ist) noch bei einer inneren selbstthätigen Bewegung, (denn jede hängt mit dem jedesmaligen Zustande unserer erregten Empfänglichkeit zusammen, und auch unser ganzes Daseyn kommt uns nicht als aus unserer Selbstthätigkeit hervorgegangen zum Bewußtseyn.)

d) Schlechthiniges Abhängigkeitsgefühl kann nach dem Bisherigen gleichfalls von keinem einzelnen Gegenstande ausgehen und in keinem einzelnen Moment, als solchem, seyn. Allein eben das, unsere gesammte Selbstthätigkeit und unser ganzes Daseyn begleitende, schlechthinige Freiheit verneinende, Selbstbewußtseyn ist schon an und für sich ein Bewußtseyn schlechthiniger Abhängigkeit; denn es ist ein Beweis, daß unsere ganze Selbstthätigkeit ebenso von anderwärtsher ist, wie dasjenige ganz

von uns her seyn müßte, in Bezug worauf wir ein schlechthiniges Freiheitsgefühl haben sollten.

e) Diese schlechthinige Abhängigkeit unseres empfänglichen und selbstthätigen Daseyns ist für uns die wahrhaft ursprüngliche Bedeutung Gottes, so daß Gott uns zunächst das bedeutet, was in diesem Gefühl das Mitbestimmende ist, und worauf wir dieses unser Soseyn zurückschieben. Demnach ist das Gottesbewußtseyn so in das Selbstbewußtseyn eingeschlossen, daß beides nicht von einander getrennt werden kann. Insofern ist uns Gott gegeben im Gefühle auf eine ursprüngliche Weise.

f) Zugleich soll unser Satz der Meinung entgegentreten, als ob das Abhängigkeitsgefühl selbst durch irgend ein vorheriges Wissen um Gott bedingt sey. Er will zwar ein solches ursprüngliches Wissen keinesweges bestreiten, sondern nur auf die Seite stellen als etwas, womit wir es in der christlichen Glaubenslehre niemals können zu thun haben, weil es selbst offenbar genug nichts unmittelbar mit der Frömmigkeit zu thun hat.

12) Es sind drei Stufen des menschlichen Selbstbewußtseyns zu unterscheiden:

a) Die thierartig verworrene, in welchem der Gegensatz von Abhängigkeits- und Freiheitsgefühl noch nicht vorkommt;

b) das sinnliche Selbstbewußtseyn, welches ganz auf diesem Gegensatze beruft;

c) das Abhängigkeitsgefühl, in welchem der Gegensatz wieder verschwindet, und welches somit die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewußtseyns ist.

13) Die erste Stufe verschwindet, wie die mittlere sich entwickelt; dagegen währt die mittlere unverringert fort, auch wenn die höchste schon ihre vollkommene Entwicklung erlangt hat.

14) Dieses Zugleichgesetztseyn beider darf aber nicht als ein Verschmelzen beider betrachtet werden, welches völlig gegen den Begriff beider wäre; vielmehr ist damit gemeint ein Zugleichseyn beider in demselben Momente, welches aller-

dings, wenn das Ich nicht gespalten seyn soll, ein Bezogenseyn beider auf einander in sich schließt.

15) Dieses Bezogenwerden ist der Vollendungspunkt des Selbstbewußtseyns. Denn für denjenigen, der einmal die Frömmigkeit anerkannt und als Forderung in sein Daseyn aufgenommen hat, ist jeder Moment eines bloß sinnlichen Selbstbewußtseyns ein mangelhafter Zustand.

16) Da nun das sinnliche Selbstbewußtseyn seiner Natur nach in den Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen zerfällt: so unterliegt auch das fromme Bewußtseyn, welches sich jenem einigt, einem gleichen Wechsel. Nicht als ob das letztere über dasselbe sich freute und grämte, was dem ersteren Freude oder Gram macht, indem vielmehr das letztere sich freuen kann, wo das letztere betrübt ist, und umgekehrt; sondern der Gegensatz haftet dem frommen Selbstbewußtseyn an vermöge seiner Art zeitlich zu werden.

a) Ein leichtes Hervortreten desselben trägt das Gepräge der Freude.

b) Das schwierigere Hervortreten kann nur als Hemmung des höheren Lebens gefühlt werden.

17) Eine unterbrochene Reihe frommer Erregungen kann als Forderung aufgestellt werden.

18) Das auf diesem Wege entstandene Gottesbewußtseyn wird in allen seinen Gestaltungen solche Bestimmungen an sich tragen, welche dem Gebiet des Gegensatzes angehören, in welchem das sinnliche Selbstbewußtseyn sich bewegt, und dieß ist die Quelle alles Menschenähnlichen, welches in den Aussagen über Gott auf diesem Gebiet unvermeidlich ist, wogegen im unmittelbaren Bewußtseyn der Gegenstand wohl von der Darstellungsweise kann gesondert gehalten werden.

19) Da das Abhängigkeitsgefühl die höchste Stufe des Selbstbewußtseyns und der menschlichen Natur wesentlich ist; so wird es, wie jedes wesentliche Element der Menschheit auch Basis einer Gemeinschaft. Das fromme Gefühl erregt zwar durch seine Aeußerung zunächst nur die Vorstellung von dem Gemüthszustande des sich Aeußernden, allein diese geht vermöge des Gattungsbewußtseyns über in lebendige

Nachbildung. Jeder wird wissen, daß auf demselben Wege durch die mittheilende und erregende Kraft der Aeußerung das Abhängigkeitsgefühl zuerst in ihm ist geweckt worden.

20) Diese Gemeinschaft ist zunächst eine ungleichmäßige und fließende, indem die Einzelnen in den frommen Erregungen bald mehr bald weniger ähnlich sind und sich von einander bald angezogen, bald verhältnißmäßig zurückgestoßen fühlen.

21) Sehen wir aber auf den wirklichen Zustand der Menschen, so ergeben sich doch auch feststehende Verhältnisse in dieser fließenden und eben deswegen streng genommen unbegrenzten Gemeinschaft. Jede solche relativ abgeschlossene fromme Gemeinschaft, welche einen innerhalb bestimmter Grenzen sich immer erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseyns, und eine innerhalb derselben geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen bildet, so daß bestimmt werden kann, welcher Einzelne dazu gehört oder nicht, nennen wir eine Kirche.

II. Von den Verschiedenheiten der frommen Gemeinschaften überhaupt, Lehnsätze aus der Religionsphilosophie.

22) Die Geschichte stellt uns verschiedene fromme Gemeinschaften vor, welche sich zu einander theils als verschiedene Entwickelungsstufen, theils als verschiedene Arten auf derselben Stufe verhalten, so daß jede geschichtlich hervortretende fromme Gemeinschaft einigen anderen beigeordnet, andern aber über oder untergeordnet erscheint.

25) Die Möglichkeit, daß es noch andere Gestaltungen der Frömmigkeit gebe, welche sich zu dem Christenthum verhalten als Arten auf Einer Entwicklungsstufe, ist kein Widerspruch gegen die Ueberzeugung von der ausschließenden Vortrefflichkeit des Christenthums. Denn letzteres kann ja doch vollkommener seyn, als alle übrigen Arten.

26) Nur das wäre falsch, wenn man das Verhältniß des Christenthums zu anderen Religionen durchaus nur als das der wahren gegen die falschen betrachten wollte; denn —

a) dann könnte freilich von keinen anderen Arten die Rede seyn, welche mit ihm auf Einer Entwicklungsstufe ständen;

b) dann wäre nicht möglich, von untergeordneten Religionen in das Christenthum überzugehen, wenn sie nämlich lauter Irrthümer enthielten. Vielmehr ist der Irrthum immer nur an der Wahrheit und wird erkannt, wenn man die volle Wahrheit und seinen Zusammenhang mit ihr erkannt hat.

27. Die verschiedenen Entwicklungsstufen der Religionen hangen ab von verschiedenen Zuständen des Selbstbewußtseyns.

a) Gänzliche Verworrenheit desselben, wobei das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit als von einem einzelnen sinnlich aufzufassenden Gegenstand herrührend reflektirt wird, begründet den Fetischismus, bei welchem der Sinn für die Totalität noch nicht entwickelt ist.

b) Das Vorherrschen der verschiedenen Zustände, indem sich die fromme Erregbarkeit mit verschiedenen Affektionen des sinnlichen Selbstbewußtseyns einigt, wobei das Abhängigkeitsgefühl noch nicht in seiner vollen Einheit und Indifferenz gegen alles im sinnlichen Selbstbewußtseyn Setzbare auftritt, begründet den Polytheism, in welchem eine gegliederte zusammengehörige Vielheit erscheint.

c) Wenn das Abhängigkeitsgefühl aufs höchste entwickelt ist, so daß wir alles Endliche in unser Bewußtseyn aufnehmen und uns doch so noch abhängig fühlen, so entsteht der Monotheismus, d. h. diejenige Gestaltung der Frömmigkeit, in welcher alle frommen Gemüthszustände die Abhängigkeit alles Endlichen von Einem Höchsten aussprechen.

28. Alle anderen Gestaltungen der Religion verhalten sich zum Monotheismus wie untergeordnete, und sind bestimmt, in ihn überzugehen.

29. Die Geschichte zeigt uns nur drei große Gemeinschaften auf der höchsten Stufe des Monotheism:

nicht stehen bleiben, weder wenn wir auf das ganze Gebiet des Begriffs sehen, noch wenn wir die Anwendung auf das Christenthum machen. Die ursprüngliche Thatsache wird immer das Auftreten einer eigenthümlichen Existenz seyn, deren ursprüngliche Wirksamkeit immer (nicht auf den Verstand, sondern) auf das Selbstbewußtseyn derer geht, in deren Lebenskreis sie eintritt. Hiemit wird die Lehre nicht ausgeschlossen, sondern mitgesetzt. — Uebrigens hält es schwer, eine Gränze zwischen Offenbarung und natürlicher Begeisterung zu setzen, wenn man nicht annehmen will, daß erstere auf die Bestimmung einer ganzen Existenz durch die göttliche Mittheilung gehe. Aber auch dieses führt darauf, daß überhaupt nichts Einzelnes für sich dürfe als göttliche Offenbarung angesehen werden, und daß selbst die Menschen, denen göttliche Abkunft beigelegt wird, doch auch in ihrer Existenz aus der ganzen Volkskraft zu begreifen sind. Weßwegen zwar jede Religion den Offenbarungsbegriff in Anspruch nimmt für sich selbst, ihn aber den anderen Religionen abspricht.

Keineswegs darf aber eine Glaubensweise diesen Begriff für sich selbst also durchführen, daß ihre göttliche Mittheilung reine und ganze Wahrheit sey und die andern Falsches enthalten. Denn zum ersteren würde eine Kundmachung Gottes an sich gehören, welche wir nicht auffassen können; eine Kundmachung im Verhältniß zu uns aber hebt das Wesen der menschlichen Beschränktheit nicht auf, weßwegen möglich ist, daß eine wahrhafte Offenbarung, aus Schuld des Gemüths, in dem sie entsteht, zu einem unvollkommenen Bewußtseyn ausschlagen kann.

III. Darstellung des Christenthums seinem eigentlichen Wesen nach, Lehnsätze aus der Apologetik.

35. Das Christenthum ist eine der teleologischen Richtung angehörige monotheistische Glaubensweise. Sein wesent-

licher Unterschied von anderen besteht darin, daß in ihm alles bezogen wird auf die durch Jesum von Nazareth vollbrachte Erlösung. Die allgemeine Zustimmung aller Christen zu diesem Satze wird vorausgesetzt.

36) Erlösung setzt einen vorhergehenden schlechten Zustand voraus, welcher — die teleologische Richtung angenommen, — nichts anderes seyn kann, als Hemmung der Lebendigkeit des frommen Selbstbewußtseyns, so daß seine Einigung mit den verschiedenen Bestimmtheiten des sinnlichen Selbstbewußtseyns wenig oder nicht zu Stande kommt, also Gottlosigkeit und Gottesvergessenheit (nur nicht gänzliche Unmöglichkeit der Belebung des Gottesbewußtseyns) Gebundenheit des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls.

37) Auch bei anderen frommen Gemeinschaften findet sich Anerkennung eines ähnlichen Zustandes. Das Eigenthümliche des Christenthums aber ist:

a) Daß das Bewußtseyn dieser Unfähigkeit und der Erlösung dasjenige ist, was allen anderen frommen Erregungen zu Grunde liegt und sie zu christlichen macht;
b) daß die Erlösung als ein allgemein und vollständig durch Christum Vollbrachtes gesetzt wird.
c) In der genauen Zusammengehörigkeit dieser beiden Momente.

38) Nur durch Jesum und also nur im Christenthum ist die Erlösung der Mittelpunkt der Frömmigkeit geworden; daher ist in ihm das Verhältniß des Stifters zu den Mitgliedern der Gesellschaft ein ganz anderes, als in den übrigen Religionen.

a) Die letztern erscheinen nur als Stifter von Gemeinschaften, Lehrer und willkührlich aus dem Haufen ihnen gleicher Menschen herausgehoben;
b) Christus aber als allein und für Alle Erlöser wird allen Andern gegenüber gestellt, er allein nicht erlösungsbedürftig, somit ursprünglich von allen andern Menschen unterschieden und mit der erlösenden Kraft von seiner Geburt an ausgestattet.

39) Auf jeden Beweis für die Wahrheit oder Nothwen-

digkeit des Christenthums verzichten wir gänzlich, und setzen dagegen voraus, daß jeder Christ, ehe er sich irgend mit Untersuchungen dieser Art einläßt, schon die Gewißheit in sich selbst habe, daß seine Frömmigkeit keine andere Gestalt annehmen könne, als diese.

40) Das Christenthum verhält sich seinem geschichtlichen Daseyn und seiner Abzweckung nach zu Judenthum und Heidenthum gleich:

a) das Judenthum vor Christus war mannigfaltig umgebildet durch nicht jüdische Elemente;

b) Ebenso war das Heidenthum monotheistisch vorbereitet;

c) Auch giengen weit mehr Heiden, denn Juden, zum Christenthum über.

41) Die Erscheinung des Erlösers in der Geschichte ist als göttliche Offenbarung zwar nicht aus dem Zustande des Kreises zu erklären, in welchem sie hervortritt, sondern Anfangspunkt eines neuen Lebens, aber doch nicht schlechthin übernatürlich. Denn das Hervortreten eines solchen Lebens ist die Wirkung der unserer Natur als Gattung einwohnenden Entwicklungskraft, welche nach göttlich geordneten Gesetzen sich in einzelnen Menschen an einzelnen Punkten äußert, um durch sie die übrigen weiter zu fördern.

42) Wenn man auch bei anderen Religionsstiftern eine solche Begabung und Befruchtung aus dem allgemeinen Lebensquell annehmen muß, so muß doch in Vergleichung mit Christo alles, was für Offenbarung gehalten werden kann, diesen Charakter wieder verlieren, weil doch alles Andere im Voraus bestimmt ist, in ihm wieder unterzugehen.

43) Demungeachtet muß auch bei der strengsten Ansicht seine Menschwerdung als etwas Natürliches angesehen werden;

a) Es muß in der menschlichen Natur die Möglichkeit liegen, das Göttliche, wie es eben in Christo gewesen, in sich aufzunehmen.

b) Auch das zeitliche Hervortreten dieses Akts in einer bestimmten einzelnen Person muß als eine in der ursprünglichen Einrichtung der menschlichen Natur

begründete und durch alles Frühere vorbereitete That derselben, somit als die höchste Entwicklung ihrer geistigen Kraft angesehen werden.

44) Uebervernünftiges ist in dem ganzen Umfang des Christenthums gesetzt:

a) In dem Erlöser, indem diejenigen seiner Lebensmomente, durch welche er die Erlösung vollbringt, keineswegs aus der allen Andern gleichmäßig einwohnenden Vernunft zu erklären sind;

b) in den Erlösten, sofern die durch den Erlöser mitgetheilten Gemüthszustände nicht aus der ihnen von Geburt an einwohnenden Vernunft allein erklärt werden können, wenn gleich diese nothwendig dazu gehört, da an einer vernunftlosen Seele solche Zustände niemals seyn können.

45) Dieses Uebervernünftige kann aber nicht als ein schlechthin solches aufgestellt werden; denn das höchste Ziel der Erlösung ist doch immer ein solcher Zustand des Menschen, welcher nicht nur die vollkommenste Anerkennung auch der gemeinen menschlichen Vernunft erhielte, sondern in welchem auch, was der göttliche Geist wirkt, und was die menschliche Vernunft, in demselben Individuum nicht kann unterschieden werden.

46) Alle christlichen Lehren, d. h. alle Aussagen über das christliche Selbstbewußtseyn sind —

a) in einer Beziehung übervernünftig, sofern nemlich dieses Bewußtseyn selbst übervernünftig, etwas Gegebenes, eine Erfahrung und nicht demonstrirbar ist;

b) in der andern Beziehung aber vernünftig, sofern diese Sätze den allgemeinen Regeln der Begriffsbildung und Verknüpfung unterworfen sind.

47) Die Behauptung, es könne nicht verlangt werden, dasjenige vernunftmäßig darzustellen, was über die Vernunft hinausgehe, erscheint nur als eine Ausflucht, wodurch die etwanige Unvollkommenheit des Verfahrens soll bemäntelt werden, so wie die entgegengesetzte, es müsse in christlicher Lehre Alles in jedem Sinn aus der Vernunft zu begründen

seyn, nur den Mangel an der eigenen Grunderfahrung zu bedecken gemeint ist.

48) Es gibt keine andere Art, an der christlichen Gemeinschaft Antheil zu erhalten, als durch den Glauben an Jesum, als den Erlöser, d. h. durch die Gewißheit, daß durch die Einwirkung Christi der Zustand der Erlösungsbedürftigkeit aufgehoben und dagegen die Erlösung, d. h. der Zustand schlechthiniger Leichtigkeit und Stätigkeit frommer Erregungen herbeigeführt werde.

49) Das Wesen aller christlichen unmittelbaren Verkündigung kann nur Zeugniß seyn, Zeugniß von der eigenen Erfahrung, welches die Lust in anderen erregen soll, dieselbe Erfahrung zu machen. Nur der Mangel an Selbsterkenntniß, an dem Bewußtseyn der Erlösungsbedürftigkeit ist Grund des Unglaubens.

50) Der Glaube als die anfangende Erfahrung der Stillung jenes geistigen Bedürfnisses durch Christum kann nicht andemonstrirt werden.

51) Ebendamit (49. 50.) ist alles ausgeschlossen, womit man unter der Form der Demonstration dem eigentlichen Zeugnisse hat zu Hülfe kommen wollen, indem seine Wirksamkeit immer schon den Glauben voraussetzt und ihn also nicht hervorbringen kann. Dieß gilt —

a) von den Wundern,

b) von den Weissagungen,

c) von der Eingebung.

52) Die Wunder können eine solche Anerkennung nicht herbeiführen; denn

a) die Schrift erzählt ähnliche Wunder von Nichtchristen, ja von Gegnern des Christenthums ohne ein Kennzeichen anzugeben;

b) sie erzählt von Glauben, der ohne Wunder bewirkt wurde;

c) außer dem Zusammenhang mit einem solchen Glaubensgebiet begegnet uns gar Vieles, was wir nicht natürlich zu erklären vermögen, wobei wir aber nicht an Wunder denken, sondern die Erklärung ausgesetzt

seyn lassen. Wenn wir es nun hier als wahres Wunder annehmen, so kann der Grund nur der seyn, daß wir schon vorher glauben.

53) Ist Christus einmal als Erlöser anerkannt, d. h. als der Anfang der höchsten Entwicklung der menschlichen Natur auf dem Gebiete des Selbstbewußtseyns: so ist es eine natürliche Voraussetzung, daß derselbe, der eine so eigenthümliche Wirksamkeit auf die übrige menschliche Natur ausübt vermöge des allgemeinen Zusammenhanges auch eine eigenthümliche Kraft beweisen werde, auf die leibliche Seite der menschlichen Natur und auf die äußere Natur zu wirken. So ist es natürlich, von dem Erlöser Wunder zu erwarten, welche aber bei unserer Unkenntniß der Empfänglichkeit der Natur für die Einflüsse des Willens auch nur beziehungsweise so heißen können.

54) Ebensowenig beweisen die Weissagungen.

a) Denn die Heidenchristen, die doch den rechten christlichen Glauben hatten, konnten sie nicht bewegen.

b) Wenn ein Jude sich durch sie bewegen ließ, ohne zugleich das Bedürfniß der Erlösung zu empfinden, so hätte er doch nicht den eigentlichen Glauben gehabt.

c) Es wird dabei immer ein Glaube an die Weissagenden vorausgesetzt, wovon man nicht weiß, wie ein Ungläubiger außerhalb des Judenthums dazu kommen sollte.

d) Es wird sich niemals nachweisen lassen, daß jene Propheten Christum, wie er wirklich war, und das messianische Reich, wie es sich wirklich als Christenthum entwickelt hat, vorhergesehen haben.

55) Wenn aber der Glaube an den Erlöser einmal geweckt ist, so können wir mit großem Wohlgefallen auf allen Aeußerungen der früheren Sehnsucht nach Erlösung verweilen. Dieß ist die eigentliche, stärkende und bestätigende Bedeutung der messianischen Weissagungen.

56) Gegen den Beweis aus der Eingebung wäre zu bemerken:

a) von Christo kann diese als untergeordneter Begriff gar

nicht prädizirt werden, da vielmehr die Offenbarung als identisch mit seiner ganzen Person aufgefaßt wird.

b) Was den Aposteln der Geist gegeben hat, wird ganz auf den Unterricht Christi zurückgeführt;

c) der Begriff bezieht sich nur theils auf die Propheten des A. T., deren Eingebung abgesehen von dem N. T. kaum anders als durch ihr eigenes Zeugniß kann bewiesen werden, theils auf die Abfassung der neutestamentlichen heil. Schrift. Aber der Glaube selbst ist zweihundert Jahre lang vor allgemeiner Anerkennung derselben mitgetheilt worden und man sieht überhaupt nicht ein, wie eine solche objective Erkenntniß einen Impuls auf das Selbstbewußtseyn ausüben könne.

IV. Vom Verhältniß der Dogmatik zur christlichen Frömmigkeit.

57) Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlich frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt.

58) Diese Verkündigung ist geschehen und kann überhaupt geschehen in drei Sprachgebieten, nämlich:

a) in dem dichterischen,

b) in dem rednerischen,

c) in dem darstellend belehrenden.

59) Diese Mittheilung, als abhängig von dem Geschäftseyn zur Besinnung und Betrachtung, ist also schon etwas Anderes als die Frömmigkeit selbst, wiewohl diese nie getrennt von aller Mittheilung kann gedacht werden, und alle Glaubenssätze ihren letzten Grund ausschließend in den Erregungen des frommen Selbstbewußtseyns haben.

60) Dogmatische Sätze sind Glaubenssätze von der darstellend belehrenden Art, bei welchen der höchst mögliche Grad von Bestimmtheit bezweckt wird.

61) Sie können sich nur in solchen religiösen Gemeinschaften bedeutend entwickeln, welche einem Kulturgebiete angehören, in dem die Wissenschaft sich als ein von der Kunst sowohl als dem Geschäft Gesondertes organisirt hat.

62) Das logische Interesse, in welchem die ursprünglichen Ausdrücke zu dogmatischen umgebildet werden, kann nur die Form betreffen. Denn ein Saz, welcher ursprünglich von der spekulativen Thätigkeit ausgegangen wäre, welche die Anschauung des Seyns zur Aufgabe hat, kann zwar dem Inhalte nach mit einem dogmatischen verwandt seyn, ist aber doch in seinem Zusammenhange wesentlich ein anderer.

63) Besonders die evangelische Kirche trägt das einmüthige Bewußtseyn in sich, daß die ihr eigenthümliche Gestaltung der dogmatischen Säze nicht von einer philosophischen Form oder Schule abhängt, oder überhaupt von einem spekulativen Interesse ausgegangen ist, sondern nur von dem der Befriedigung des unmittelbaren Selbstbewußtseyns allein mittelst der ächten Stiftung Christi.

64) Dogmatische Säze haben einen zweifachen Werth:

a) einen kirchlichen, in der Beziehung auf die frommen Gemüthsbewegungen selbst; jede ist zwar in ihrer Einzelnheit etwas Unendliches, doch ragt in jeder ein Verhältniß bestimmend hervor;

b) einen wissenschaftlichen, in der Bestimmtheit der darin vorkommenden Begriffe und ihrer Verknüpfung, so wie ihrer Fruchtbarkeit zur Beziehung auf andere verwandte Säze.

65) Dasselbe Bedürfniß, aus welchem die dogmatische Sazbildung hervorgeht, macht auch die Zusammenstellung dogmatischer Säze nöthig, um sie mit einander zu verknüpfen und auf einander zu beziehen.

66) Volle Befriedigung ist nur zu finden in der Vollständigkeit des Lehrgebäudes, worin für kein wesentliches Moment des christlichen frommen Bewußtseyns der ausgebildete dogmatische Ausdruck fehlt, und worin alle dogmatischen Säze unter sich in Beziehung gebracht sind. Ein solches Lehrgebäude kann bloß thetisch, oder auch polemisch und geschichtlich seyn.

67) Dogmatische Theologie ist die Wissenschaft von dem Zusammenhange der in einer christlichen Kirchengesellschaft zu einer bestimmten Zeit geltenden Lehre.

a) Die Beschränkung auf eine Kirchengesellschaft und auf eine Zeit gibt sich von selbst, indem unmöglich eine dem Protestantismus angehörige Dogmatik für den Katholiken oder Griechen denselbigen Werth haben kann, und umgekehrt. Auch verliert unläugbar jede Darstellung der Lehre, wie vollkommen sie auch sey, mit der Zeit ihre ursprüngliche Bedeutung, und behält nur eine geschichtliche.

b) Die Forderung, daß die öffentlich geltende Lehre vorgetragen werde,

α) schließt in Verbindung mit der andern Forderung des wissenschaftlichen Zusammenhanges die Meinung aus, als ob Jemand die geltende Lehre könnte vortragen, ohne von ihr überzeugt zu seyn. Denn wo das letztere der Fall ist, da ist auch volle Strenge des Zusammenhangs nicht möglich.

β) Auf die Frage, wie denn weitere Entwicklungen und Berichtigungen in das Lehrgebäude können eingetragen werden, ist zu entgegnen, daß alle neuen Lehrbestimmungen immer aus den öffentlichen gottesdienstlichen Verhandlungen entstanden, und also in die Dogmatik aufgenommen worden sind. Auch kann als geltend alles angesehen werden, was ohne Zwiespalt und Trennung zu bewirken, in einzelnen Theilen und Gegenden der Kirche gehört wird.

68) Eine Darstellung, welche diese Merkmale nicht besitzt, fällt nicht mehr in das dogmatische Gebiet, sondern

a) ohne den wissenschaftlichen Zusammenhang in das populäre;

b) ohne Anschließung an den geltenden Lehrbegriff unter solche, gewöhnlich asketische und mystische Darstellungen, in denen die Eigenthümlichkeit des Verfassers hervortritt;

c) ohne die durch beide vorstehende Merkmale bedingte Vollständigkeit in das nur einzelne Gegenden der Lehre betreffende kanonische Gebiet.

69) Verirrungen auf dem dogmatischen Gebiet ergeben

sich, wenn nur eine einzelne dieser Forderungen, aus ihrem natürlichen Zusammenhang herausgerissen, zur alleinigen Richtschnur der Behandlung genommen wird.

a) Wird das Merkmal der Oeffentlichkeit allein hervorgehoben, so leidet der wissenschaftliche Zusammenhang.

b) Wird die beschränkte Geltung für die Gegenwart allein aufgefaßt, so wird leicht ein einzelner Einfall zur Basis eines Lehrgebäudes gemacht.

c) Soll allein der wissenschaftliche Zusammenhang die Dogmatik ausmachen, so wird die unmittelbare Beziehung auf die frommen Gemüthszustände vernachlässigt.

70) Ueber dieser Darlegung der kirchlichen Lehren kann es nicht, wie einige meinen, eine noch höhere Theologie geben, welche mit Hintansetzung der kirchlichen Meinungen die eigentlichen Religionswahrheiten hervorbringen und erläutern sollte. Denn in dem Gebiet des Christenthums gibt es nur Eine Art, wie die Lehre als Ausdruck der Frömmigkeit und des Glaubens entsteht. Die Reinigung und Vervollkommnung der Lehre ist aber eben das Werk der dogmatischen Theologie.

71) Die Dogmatik ist zwar allerdings bedingt durch die Schriftauslegung und die Kirchengeschichte; doch sind letztere nicht bloß Hülfswissenschaften derselben, sondern sie haben einen eigenthümlichen Werth für den letzten Zweck aller Theologie, nemlich Leitung und Förderung der Kirche, und sind selbst durch die Dogmatik bedingt.

Zweites Kapitel.

Von der Methode der Dogmatik.

I. Von der Aussonderung des dogmatischen Stoffs.

72) In der christlichen Kirche, als moralischer Person finden krankhafte, aus fremden Einwirkungen zu erklärende

Zustände statt; dieß ist das Häretische, das ausgeschieden werden muß.

73) Man muß suchen, aus dem Wesen des Christenthums das Häretische in seinen mannigfaltigen Gestalten zu construiren, indem man fragt, auf wie vielerlei Weise dem Wesen des Christenthums kann widersprochen werden, so daß doch der Schein des Christlichen bleibt.

74) Der christliche Typus will Erlösungsbedürftigkeit und Erlösungsfähigkeit vereinigen, und indem er die Erlösung von Jesu ableitet, so behauptet er eine wesentliche Gleichheit Christi mit uns und einen eigenthümlichen Vorzug Christi. Diesem Typus widersprechen

a) der Manichäism, welcher eine Unfähigkeit der Menschen zur Erlösung behauptet, und eine Umschaffung derselben verlangt,
b) der Pelagianism, der die Erlösung als ein gemeinsames allmählich zu Stande kommendes Werk Aller an Allen, das nicht von Einem auszugehen braucht, beschreibt,
c) der Doketismus, welcher die wesentliche Gleichheit Christi mit uns —
d) der Nazoräism, welcher seinen eigenthümlichen Vorzug läugnet.

75) Eine Glaubenslehre unserer Zeit hat zwar keineswegs die Lehrverschiedenheiten der verschiedenen protestantischen Konfessionen zu Grunde zu legen, indem diese gar nicht auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände zurückgehen: dagegen kann sie sich aber nicht gleichgültig verhalten gegen den Gegensatz der Protestantism und Katholizism.

76) Dieser beruht der Hauptsache nach darauf:

a) Der Protestantism macht das Verhältniß der Einzelnen zur Kirche abhängig von seinem Verhältnisse zu Christo.
b) Der Katholizism macht das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig von seinem Verhältniß zur Kirche.

77) Zu Gunsten dieser Formel spricht:

a) daß sie beiden Theilen solche entgegengesetzte Charaktere

beilegt, welche das Wesen des Christenthums auf entgegengesetzte Weise modifiziren;

b) daß, wiewohl sie mehr theoretisch ist, doch auch das Entgegengesetzteste in Sitte und Verfassungsgrundsätzen aus ihr sich ableiten läßt.

78) Für die Behandlung der evangelischen Dogmatik folgt aus ihr;

a) daß sie in solchen Lehrstücken, auf welche die Formel unmittelbar anwendbar ist, sich hüte den Gegensatz zu übertreiben, um nicht in Unchristliches zu verfallen.

b) Daß sie in den andern Lehrstücken sich hüte, Formeln aufzunehmen, welche den entgegengesetzten Charakter noch nicht ganz abgelegt haben.

79) Die Trennung der reformirten und lutherischen Kirchengemeinschaft ist nicht gehörig begründet gewesen,

a) denn die Lehrverschiedenheiten gehen keinesweges auf eine Verschiedenheit der frommen Gemüthszustände selbst zurück.

b) Beide weichen weder in den Sitten und der Sittenlehre, noch in den Verfassungen auf eine mit jenen Lehrverschiedenheiten zusammenhängende Weise von einander ab.

80) Der Lehrbegriff unserer evangelischen Kirche enthält des Gemeinsamen genug, ist aber doch nicht etwas durchaus Feststehendes, sondern im Werden, und das Eigenthümliche desselben ist noch nicht vollständig zur Erscheinung gekommen. So wird sich denn auch in Zukunft Gemeinsames und Eigenthümliches des Darstellers erwarten lassen, und die genaue Durchdringung Beides wird den kirchlichen Werth einer dogmatischen Darstellung begründen. Das Eigenthümliche wird sich besonders in der Anordnung zeigen, in der Begriffsbestimmung, in der Umbildung einzelner Lehren zu mehr protestantischem Geiste, aber sein höchstes Streben ist doch nur, die gemeinsame Lehre mehr ins Licht zu setzen.

81) Aus der Gesammtheit des dogmatischen Stoffs schei-

den wir längerem Herkommen gemäß diejenigen Glaubenssätze aus, welche Elemente der christlichen Sittenlehre sind.

II. Von der Gestaltung der Dogmatik.

82) Alle Sätz', welche auf einen Ort in einem Inbegriff evangelischer Lehre Anspruch machen, müssen sich bewähren,

a) durch die Berufung auf evangelische Bekenntnißschriften, wobei zugegeben werden muß, daß nur dasjenige dem Protestantismus wesentlich seyn kann, worin sie sämmtlich übereinstimmen, ja daß durch den Widerspruch einiger partiellen Bekenntnißschriften gegen andere das Recht differenter Vorstellungen in allen nicht wesentlichen Punkten selbst symbolisch geworden ist. Auch ist, da sie meistens Gelegenheitsschriften sind, die in der Eile ältere Lehrbestimmungen bald verworfen, bald angenommen haben, mehr auf den Geist, als den Buchstaben zu achten, wenn die gesunde Fortentwicklung der Lehre nicht soll gehindert werden.

b) Durch Berufung auf die neutestamentlichen Schriften (in Ermangelung gehöriger Erklärungen der Bekenntnißschriften). Die Schriftbeweise sind aber mehr polemisch gegen die Gegner, da jedoch, wo der eigenthümliche Charakter des Protestantismus hervortritt, ist hinreichend nachzuweisen, daß diese bestimmtere Gestaltung der Lehre unter dem, was die Schrift aussagt, mitbegriffen ist, wenn es auch nicht die einzige wäre. Es sollte sich mehr ein ins Große gehender Schriftgebrauch entwickeln, wobei man es nicht sowohl auf einzelne Stellen anlegt, sondern auf größere Abschnitte und Combinationen Rücksicht nimmt.

c) Durch Darlegung ihrer Zusammengehörigkeit mit anderen schon anerkannten Lehrsätzen.

83) Die Dogmatik erhält die ihr wesentliche wissenschaftliche Gestaltung

a) durch den dialektischen Charakter der Sprache, d. h. durch ihre kunstgerechte Bildung, um in jedem Verkehr

zur Mittheilung und Berechtigung der betreffenden Erkenntniß gebraucht zu werden. Der Gebrauch der philosophischen Terminologie ist dabei nicht zu umgehen, aber ganz unbedenklich, sobald die Sprache nur an sich richtig und zusammenhängend ist.

b) Durch möglichst strenge systematische Anordnung. Denn nur an dem völlig Bestimmten und Organisirten eines abgeschlossenen Inbegriffs, läßt sich das Unbestimmte einer fragmentarischen Mittheilung rektifiziren.

84) Einen andern als diesen Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre mit der spekulativen Philosophie gibt es nicht; es bleibt kein Ort übrig, durch welchen die Spekulation sich in die Glaubenslehre eindrängen könnte.

85) Da das spekulative Bewußtseyn die höchste objective Function des menschlichen Geistes ist, das fromme Selbstbewußtseyn aber die höchste subjective: so würde ein Widerspruch zwischen beiden allerdings das Wesen des Menschen treffen, und ein solcher könnte nur ein Mißverständniß seyn. Es ist übrigens nicht Sache der Glaubenslehre solche nachzuweisen und sie hat nur ihre Formeln so zu wählen, daß keine entstehen.

86) Da die christliche Frömmigkeit beruht auf dem gefühlten Gegensatz zwischen der eigenen Unfähigkeit und der durch die Erlösung mitgetheilten Fähigkeit, das fromme Bewußtseyn zu verwirklichen, so werden wir den Umfang der christlichen Lehre erschöpfen, wenn wir das fromme Gefühl betrachten:

a) in den Aeußerungen, worin dieser Gegensatz am schwächsten ist.

b) — worin er am stärksten ist; in den letztern drückt sich das eigenthümlich Christliche am meisten aus.

87) Alle dogmatischen Sätze können seyn

a) Beschreibungen menschlicher Zustände.

b) Begriffe von göttlichen Eigenschaften.

c) Aussagen von Beschaffenheiten der Welt.

und in diesen drei Formen, welche sich eigentlich nur wiederholen, ist die Dogmatik vorzutragen.

Der Glaubenslehre erster Theil.

Entwicklung des frommen Selbstbewußtseyns, wie es in jeder christlich frommen Erregung immer schon vorausgesetzt wird, aber auch immer mit enthalten ist.

Einleitung.

88) Indem wir im unmittelbaren Selbstbewußtseyn uns als schlechthin abhängig finden, so ist darin mit dem eigenen Seyn als endlichem das unendliche Seyn Gottes mitgesetzt.

89) Die unfromme Erklärung dieses Gefühls, als sage es eigentlich nur die Abhängigkeit eines einzelnen Endlichen von der Ganzheit und Gesammtheit alles Endlichen aus, kann denen, welche das fromme Gefühl in sich tragen, nicht zusagen. Denn sie kennen dieses im Selbstbewußtseyn Einsseyn mit der Welt auch, aber als ein anderes. In dem letzteren zeigt sich nemlich der Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit, welcher bei dem unmittelbaren Abhängigkeitsgefühl nicht statt findet.

90) Das ursprüngliche Abhängigkeitsgefühl ist nicht zufällig, sondern ein wesentliches Lebenselement, ja nicht einmal persönlich verschieden, sondern gemeinsam in allem entwickelten Bewußtseyn dasselbe.

91) Demzufolge ist alle Gottlosigkeit des Selbstbewußtseyns nur Wahn und Schein.

92) Die Anerkennung daß jenes Abhängigkeitsgefühl eine wesentliche Lebensbedingung sey, vertritt für uns die Stelle aller Beweise vom Daseyn Gottes, welche bei unserem Verfahren keinen Ort finden.

93) Jedenfalls hat die Glaubenslehre gar keine Verpflichtung, das Daseyn Gottes, welches sie voraussetzt, erst noch zu beweisen, denn —

a) Beweise wirken nur ein objectives Bewußtseyn, aus welchem die Frömmigkeit keineswegs von selbst hervorgeht;

b) die Glaubenslehre ist nur für diejenigen, welche die innere Gewißheit von Gott haben;

c) weder in der Katechese, noch in homiletischen Mittheilungen, noch im Missionsgeschäft ist irgend ein Gebrauch von solchen Beweisen zu machen.

d) Die Erfahrung zeigt, daß durch sie auch gegen den theoretischen Atheismus nichts ausgerichtet wird.

e) Es ist unmöglich, solchen Beweisen eine dogmatische Form zu geben, indem man dabei auf Schrift und symbolische Bücher gar nicht zurückgehen kann.

94) Die herrschende Methode, die christliche Glaubenslehre dennoch mit solchen Beweisen anzuschwellen, hat ihren Grund in der, noch aus der patristischen Zeit herrührenden Verwechslung der Philosophie und Dogmatik.

95) Es läßt sich keine fromme Erregung denken, bei welcher wir uns nicht zugleich als in den Naturzusammenhang gestellt fänden und unser selbst als Theile der Welt bewußt würden. Indem dieses Bewußtseyn mit dem Gottesbewußtseyn sich einigt, so entsteht das fromme Naturgefühl, das im ersten Theile nach den angegebenen drei Formen (87) zu beschreiben ist.

Erster Abschnitt.

Beschreibung unseres frommen Selbstbewußtseyns, sofern sich darin das Verhältniß zwischen der Welt und Gott ausdrückt.

Einleitung.

96) Die vollständige Beschreibung der hier aufzustellenden Grundlage jedes frommen Gefühls ist der Satz, daß die Gesammtheit des endlichen Seyns nur in der Abhängigkeit von Gott besteht.

97) Diesem Satze völlig gleich ist der andere, daß Gott die Welt erhält. Das nemliche liegt auch in dem Satze, daß Gott die Welt erschaffen habe, nur unvollkommen, weil der letztere Satz das Fortbestehen ausschließt.

98) Es ist daher weder dogmatisches noch religiöses Interesse vorhanden, den allgemeinen Satz (96) in diese beiden zu spalten; diese Spaltung ist aber vorher in der

religiösen Mittheilung gewesen, und ein Werk der Einbildungskraft, welche gerne nach dem Anfange des Seyns fragt. Auch die Anknüpfung an die mosaische Schöpfungsgeschichte kann ihr nicht mehr ein religiöses oder christliches Element mittheilen, als anderes, was aus jenen urväterlichen vorgeschichtlichen Zeiten vorgetragen wird, ein solches in sich schließt.

99) Da die evangelische Kirche beide Lehren aufgenommen hat, ohne sie eigenthümlich zu gestalten: so steht uns frei, uns mehr an den einfachsten Ausdruck anzuschließen und diesen auch ohne solche Sonderung zu entwickeln, und auch die gesonderten Lehrstücke auf den einfachen Ausdruck des Grundgefühls zurückzuführen.

100) Bei der Entfernung dieser Lehrstücke von den ursprünglich streitig gewordenen Artikeln wäre es sogar unbedenklich, die symbolischen Formeln zu verlassen, wenn solche die Spuren fremdartiger Einflüsse verrathen sollten.

101) Wenn man daher auch noch Schöpfung und Erhaltung sondert, so läßt sich der Gefahr, sich in Fremdartiges und namentlich in die Spekulation zu verirren, am sichersten dadurch entgegenarbeiten, daß beide eine Behandlung erhalten, in welcher zusammengenommen der ursprüngliche Ausdruck erschöpft wird.

102) Der ursprüngliche Ausdruck ist in beiden Lehren enthalten:

a) Die Schöpfung, als das Fortbestehen bildender Kräfte, läßt sich auf die Erhaltung reduziren;

b) ebenso aber auch die Erhaltung, als Wechsel einzelner, neu beginnender Thätigkeiten, auf die Schöpfung.

103) Nur muß dabei die göttliche Begründung und die menschliche Abhängigkeit also festgehalten werden, daß

a) in der Schöpfung das Aufhören ausgeschlossen wird, und der Wechsel von Thätigkeit und Ruhe,

b) die Erhaltung aber nicht so gedacht wird, daß noch etwas außer ihr den Anfang der Welt bedinge.

104) Hieraus ergibt sich die richtige Art, beide Lehrstücke zu entwickeln:

a) Die Lehre von der Schöpfung hat mehr negativen Werth, um nemlich Fremdartiges abzuhalten, damit nicht aus der Art, wie die Frage nach dem Entstehen anderwärts beantwortet wird, sich etwas in unser Gebiet einschleiche, was mit dem reinen Ausdruck des Abhängigkeitsgefühls in Widerspruch steht.

b) Die Lehre von der Erhaltung dient dagegen dazu, um daran jenes Grundgefühl selbst vollkommen darzustellen.

Erstes Lehrstück von der Schöpfung.

105) Da unser unmittelbares Selbstbewußtseyn das endliche Seyn nur in der Identität des Entstehens und Fortbestehens repräsentirt, so finden wir in demselben weder Veranlassung noch Anleitung zu der Entwicklung des ersten für sich allein.

106) Die weitere Ausbildung des Schöpfungsbegriffs, als aus der Zeit herrührend, wo man auch naturwissenschaftlichen Stoff aus der Schrift holen wollte, ist der Naturwissenschaft zu überlassen.

107) Die mosaische Schöpfungsgeschichte

a) ist in den Symbolen nicht als dogmatische Grundlage anerkannt;

b) ist in buchstäblicher Erklärung nie allgemein durchgedrungen;

c) kann unserem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl weder einen neuen Gehalt, noch eine andere Gestaltung, noch irgend eine nähere Bestimmung urtheilen.

108) Die christliche Frömmigkeit hat kein anderes Intresse bei diesen Forschungen, als die beiden Klippen zu vermeiden,

a) daß nicht irgend etwas von dem Entstandenseyn durch Gott ausgenommen bleibe;

b) daß Gott nicht selbst unter die erst in der Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätze gestellt werde.

109) Wesen der Schöpfungslehre ist, daß das Entstehen der Welt ganz auf die göttliche Thätigkeit zurückgeführt werde. Mit Recht verneint der Ausdruck aus Nichts das Vorhandenseyn eines Stoffes vor der göttlichen Thätigkeit, durch welches das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zerstört würde.

110) Hiezu gehören die drei näheren Bestimmungen:

a) Es darf keine Aehnlichkeit mit dem menschlichen Bilden unbewußt aufgenommen werden; nicht einmal so, daß ein vorheriges Seyn im göttlichen Gedanken angenommen wird.

b) Bei der Anwendung der Vorstellung von der Zeit auf die Schöpfung darf Gott selbst nicht der Zeit unterworfen werden. — Eine Zeit vor der Schöpfung kann nicht angenommen werden, ohne Gott selbst der Zeit zu unterwerfen. Wenn die Schöpfung selbst eine Zeit eingenommen hat, so kann doch nur ihr erster Moment die eigentliche Schöpfung gewesen seyn. — Es findet übrigens unser unmittelbares Selbstbewußtseyn in der Annahme eines zeitlichen Anfangs der Schöpfung keine bestimmtere Befriedigung, als in der Annahme einer ewigen Schöpfung. Beide Meinungen sind in der Kirche neben einander hergegangen.

c) Indem die Schöpfung einem göttlichen Willensakt zugeschrieben wird, darf doch Gott nicht unter den Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit gestellt werden. So wenig man sagen darf: Gott habe die Welt schaffen müssen, so wenig darf man sagen: er hätte sie gar nicht, oder auch anders schaffen können. Denn Gottes Weisheit und Güte müssen so durchdringen, daß im Gebiete ihrer Wirksamkeit nicht anders geschehen könnte, als es geschieht.

111) Zusammenfassende Formel: Unserem allgemeinen Abhängigkeitsgefühl von Gott widerspricht jede Lösung der Frage nach dem Entstehen der Welt, durch welche deren gänzliche Abhängigkeit von Gott gefährdet würde, und ebenso jede, durch welche die Unabhängigkeit Gottes von

allen, erst in der Welt und durch die Welt entstandenen Bestimmungen und Gegensätzen gefährdet würde.

Erster Anhang. Von den Engeln.

112) Die Vorstellung von zwischenweltlichen, d. h. keinem Weltkörper bestimmt angehörigen geistigen Wesen, die sich nach der Beschaffenheit jedes Weltkörpers einen wenigstens scheinbaren Leib bilden können, schließt keine nachweisbare Unmöglichkeit in sich, und hat sich deßwegen auch im Christenthum erhalten können.

113) Das allgemeine Bewußtseyn von der Gewalt des Geistes über den Stoff erzeugt ein Verlangen, mehr Geist vorauszusetzen, als im Umfange der menschlichen Gattung gegeben ist.

114) Dieses Verlangen wird befriedigt durch die uns jetzt geläufige Voraussetzung, daß die vielen Weltkörper mit nach verschiedenen Stufen beseelten Wesen erfüllt seien.

115) Vor dieser Kenntniß entsprang bei den Juden der Glaube an Engel

a) aus dem Verlangen, die Elemente durch verborgene geistige Kräfte zu beseelen;

b) aus der Vorstellung des höchsten Wesens als eines Königs, welcher Diener in seiner Nähe hat, um sie beliebig an jeden Punkt seines Reiches zu senden.

116) Wie die symbolischen Bücher sich über die Engel ausdrücken, scheint darauf hinzudeuten, daß diese Vorstellung bei ihren Verfassern mehr den Sitz in der Einbildungskraft hatte, aus deren Bedürfniß sie auch ursprünglich entstanden war, als daß sie ihr einen großen Gehalt auf dem Gebiet der Frömmigkeit beigelegt hätten.

117) Auch im N. T. zeigt der gänzliche Mangel einer Anwendung des Begriffs, daß Christus und die Apostel ihn nur so gebraucht haben, wie überall Jeder sich jeden volksthümlichen Begriff aneignet, d. h. mit der unbestimmten Wahrheit, die ihm überhaupt zukommt, ohne mit den Vorstellungen, welche die Ueberzeugung im engeren Sinne bilden, in bestimmte Beziehung gesetzt zu seyn.

118) Mit Recht hat sich die Kirche gegen jede Verehrung der Engel erklärt, indem wir aus Achtung für ihren unbekannten Dienst leicht veranlaßt werden könnten, etwas zu unterlassen von der uns anbefohlenen Sorge für uns und andere.

119) Wenn wir auch die Wirklichkeit der Engelerscheinungen annehmen, so müssen wir sie doch beschränken

a) auf die Urzeit, wo der Zusammenhang des Menschen mit der Natur noch nicht hinreichend geordnet war;

b) auf die großen Entwicklungspunkte, wo auch anderes Wunderbare vorzukommen pflegt.

120) Es verdient Beachtung, daß sich diese Vorstellung auch unter so veränderten Umständen immer noch in den Gemüthern der Christen erhalten hat. Es bleibt von ihr

a) der liturgische Gebrauch, indem Gott dargestellt wird als von reinen und schuldlosen endlichen Wesen umgeben,

b) der Privatgebrauch in freien religiösen Produktionen, welcher sich darauf beschränkt, die göttliche Bewahrung da, wo für pflichtmäßige Thätigkeit und Sorgfalt kein Raum mehr ist, zu versinnlichen.

Zweiter Anhang. Vom Teufel.

121) Die Vorstellung von gefallenen Engeln, welche in der Verbindung mit Gott und bei hoher geistiger Vollkommenheit sich plötzlich in Widerspruch gesetzt und seitdem die höchste Bosheit mit dem höchsten endlichen Verstande verbinden, ist eine Vorstellung, die nicht zusammenhängend kann durchgeführt werden. Denn so wie der Gegenstand soll in Gedanken gefaßt werden, so erscheint der Widerspruch.

a) War Hoffart der Grund des Falls, so müßte der Fall schon gewesen vor dem Fall. Es fragt sich immer wie denn die Bösen können gesündigt haben, wenn sie nicht vorher schon anders waren, als die Guten?

b) Ebenso fragt sich, wie denn die Guten durch den Fall

der Bösen die Unmöglichkeit zu sündigen haben, erwerben können?

c) Man versteht nicht recht, wie die beharrliche Bosheit neben der ausgezeichnetsten Intelligenz bestehen kann, indem die letztere jeden Streit gegen Gott als ein leeres Unternehmen darstellen müßte.

d) Nimmt man aber zugleich mit dem Falle eine Verminderung der Intelligenz an, so scheint, abgesehen von der Undenkbarkeit, wie durch eine einzelne Handlung die ganze Natur eines Wesens könne verrückt werden, in demselben Maaße auch die Gefährlichkeit abzunehmen mit der Intelligenz.

122) In der Idee des Satans sind auf eine unhaltbare Weise zwei Vorstellungen zusammengeflossen:

a) Die von einem Aufsichtführenden und das Böse auskundschaftenden Diener Gottes, wie ihn das Buch Hiob beschreibt;

b) die von einem bösen Grundwesen, nur in der Unterordnung unter Gott gedacht.

123) Einen Anhalt findet diese Vorstellung, nachdem sie einmal entstanden ist, in den Räthseln der Selbstbeobachtung, indem böse Erregungen oft auf eine so seltsame und abgerissene Weise in uns entstehen und wachsen, daß wir sie nicht als Eignes, sondern als Fremdes glauben ansehen zu müssen. Sie bezeichnet also nur die Grenze der Selbstbeobachtung, welche letztere jedoch immer weiter soll fortgesetzt werden.

124) Ein Ineinandergreifen und Zusammenwirken des Bösen, wodurch es sich als ein Reich und eine Macht zeigt, erscheint nur in einzelnen bedeutenden Augenblicken von Gegenwirkung gegen eine plötzliche Entwicklung des Guten; und jemehr das Gute sich als ein geschichtliches Ganze befestigt, desto mehr müssen die Reaktionen des Bösen abnehmen.

125) Die Bekenntnißschriften der evangelischen Kirche erwähnen den Teufel sehr oft; doch machen sie

a) weder einen eigenthümlichen Lehrgebrauch von dieser

Vorstellung, indem sie dieselbe nur theils mit anderem Bösen und Versuchungen dazu, theils mit den Strafen des Bösen zusammenstellen;

b) noch überhaupt weisen sie ihm eine unmittelbare Stelle an, indem die Vorstellung von ihm ohne eigene Verarbeitung und ohne Einfluß aufs übrige Ganze bleibt.

126) Im N. T. wird vom Teufel gesprochen in Gleichnissen, in Sittensprüchen und im sprichwörtlichem Gebrauch, indem er nur als die unbekannte Ursache unerklärlicher Uebergänge dasteht.

127) Ohne daß eine eigene Lehre von ihm bearbeitet und als eigenthümlich Christlich der Volksüberlieferung von ihm entgegengestellt wäre, erscheint er in jenen beiden Gestalten (122) als Aneignung einer überlieferten, noch schwankenden bildlichen Vorstellung.

128) Unter den vielen biblischen Stellen, welche diese Vorstellung enthalten, hat keine einen didaktischen Gehalt; nirgends wollen Christus und die Apostel etwas Neues und Eigenes berichtigend und ergänzend vortragen, sondern sie setzen die Vorstellung voraus, welche unter dem Volke im Schwange gieng.

129) An allen Stellen, wo die h. Schrift didaktisch vom Ursprung und der Verbreitung des Bösen im Menschen spricht, beobachtet sie ein gänzliches Stillschweigen über Einflüsse aus einem übersinnlichen bösen Reiche.

130) Uebrigens hat diese Lehre ein Recht, auf dieselbe Weise, wie sie im N. T. vorkommt, auch in der religiösen Mittheilung vorzukommen. Denn von einer gewußten oder gewollten Accommodation kann keine Rede seyn; und eine Bestreitung dieser Vorstellung kann auch nicht von der christlichen Glaubenslehre gefordert werden, da die übrige geistige Schöpfung ohnehin nicht in sie hineingehört.

131) Der liturgische und homiletische Gebrauch dieser Lehre hat sich durchaus an den Typus der h. Schrift zu halten; in der Schrift aber hat man sich um das richtige Verständniß des jedesmaligen Zusammenhangs zu bemühen,

in welchen diese Vorstellung mit eingeflochten ist, wobei man finden wird, daß in ihr die oben (122. 123. 124.) angegebenen Ideen zu Grund liegen.

132) Einen für unsere Gottseligkeit nachtheiligen Einfluß würde diese Lehre haben,

a) wenn wir uns durch sie in der genauesten und ausgedehntesten Selbstprüfung hindern ließen;
b) wenn wir uns vermittelst derselben über das Böse, das wir thun, entschuldigen und die Schuld von uns auf einen Fremden abwälzen wollten;
c) wenn wir uns stören ließen in dem freudigen Bewußtseyn eines sicheren Besitzthums im Reiche Gottes;
d) wenn wir uns durch sie hindern ließen in der ächt christlichen Behandlung der Einzelnen, die noch verirrt und unbekehrt sind.

Zweites Lehrstück. Von der Erhaltung.

133) Das fromme Selbstbewußtseyn stellt alles, was uns erregt und auf uns einwirkt, in die schlechthinige Abhängigkeit von Gott, mithin alles, was ist; denn das Seyn und Wesen der Dinge gehört zu dem, was auf uns einwirkt.

134) Gegen die allgemeine Vorstellung, welche Naturzusammenhang und Abhängigkeit von Gott als sich gegenseitig ausschließend betrachtet, fühlen wir vielmehr für Alles und Jedes ebensosehr die schlechthinige Abhängigkeit von Gott, als die vollkommene Bedingung durch den Naturzusammenhang. Wäre jene Vorstellung richtig,

a) so könnte der fromme nicht mehr weise und der Weise nicht mehr fromm seyn;
b) so könnte die eine Thätigkeit, wenn sie sich genügt hat, nicht mehr die andere hervorrufen.
c) Ganz mit Unrecht beruft man sich auf die Erfahrung, daß das Unbegriffene mehr als das Verstandene fromme Gefühle errege; denn nicht das Unbegriffene, sondern das Unübersehliche wirkt sie.
d) Unverstandenes am liebsten unmittelbar auf das Ueber-

natürliche zu beziehen, ist nur eine Auskunft für die menschliche Trägheit.

135) Nicht einmal das Kleinste und Unbedeutendste, was uns erregt, soll ausgenommen seyn von dem Verhältniß der schlechthinigen Abhängigkeit.

a) Auf der einen Seite wird zwar nicht selten ein unrichtiger Werth gesetzt auf das Kleine und vermittelst eines leeren Spiels der Phantasie das Größte aus ihm abgeleitet, da vielmehr eine reine Berechnung nur kann angelegt werden auf den Grund der Gleichheit von Ursache und Wirkung.

b) Andererseits widerstrebt unserer Empfindungsweise die Anwendung des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls auf das Kleine, in der Besorgniß, die Frömmigkeit könne auf Frevel bezogen werden oder Willkühr; aber hier liegt das Unangemessene nicht in dem Gegenstande, sondern in der Betrachtungsweise, in dem Isoliren desselben, indem die scheinbare Willkühr doch der Ausdruck eines Gesammtzustandes und eines allgemeinen Gesetzes ist.

136) Die Wahrheit unseres Satzes (134) beruht vorzüglich auf der Erfahrung, daß das Abhängigkeitsgefühl am vollkommensten ist, wenn wir uns in unserem Selbstbewußtseyn mit der ganzen Welt identifiziren, also alles in der Erscheinung Getrennte und Vereinzelte verbinden, vermittelst dieser Verknüpfung als Eines setzen, und uns auch so noch abhängig fühlen. In diesem All Einen des endlichen Seyns ist der vollkommenste und allgemeinste Naturzusammenhang gesetzt und doch fühlen wir uns mit ihm abhängig.

137) Wer hierin einen Schein von Pantheismus finden will, bedenke, daß die Weltweisheit noch keine Formeln aufgefunden hat, um das Verhältniß der Welt zu Gott festzustellen, und daß auch auf dem dogmatischen Gebiet das Schwanken nicht vermieden werden kann zwischen solchen, die sich mehr der vermischenden Identität beider, und solchen, die sich mehr der Beide entgegensetzenden Scheidung nähern.

138) Die scholastische Eintheilung in allgemeine, besondere und besonderste Erhaltung taugt nichts,

a) denn die erste schließt die beiden letzten in sich.

b) Es ist kein Grund vorhanden zu einem Unterschied zwischen der Welt und den einzelnen Dingen.

c) Es hat auf der Erde Gattungen gegeben, welche nicht mehr vorhanden sind.

d) Diese Eintheilung kann leicht die falsche Meinung erregen, als ob der erhaltende Wille Gottes irgendwann anfienge oder aufhörte.

139) Ebensowenig taugt die Eintheilung in Erhaltung, Mitwirkung und Regierung, wo das erste auf Stoff und Form, das zweite auf Kräfte und Handlungen, das letzte auf die leidenden und thätigen Zustände gehen soll.

a) Denn der Ausdruck Mitwirkung scheint dem Endlichen doch eine Wirksamkeit für sich selbst zuzuschreiben;

b) Erhaltung und Mitwirkung fallen zusammen, da das Seyn und die Kräfte der Dinge gleich abhängig sind von Gott.

c) Sofern die Zustände schon in dem Seyn der Dinge eingeschlossen sind, so fällt auch die Regierung als eigenes Theilungsglied weg.

140) Ein schlechthin Uebernatürliches könnte nur eine unsichere und unvollkommene religiöse Erregung hervorbringen. Weit entfernt also, daß man ein Interesse hätte, ein solches anzunehmen, so entsteht vielmehr das Interesse, alles, was für schlechthin Uebernatürlich gehalten wird, in das beziehungsweise Uebernatürliche aufzulösen.

141) Sagt man, die Wunder seyen nothwendig als Darlegung der göttlichen Allmacht, so ist schwer zu begreifen, wie sich die Allmacht größer zeigen soll in den Abänderungen des Weltlaufs, als in dem unabänderlichen Verlaufe. Das Aendernkönnen ist nur dann ein Vorzug, wenn das Geordnete unvollkommen ist.

142) Auch alles, was uns als Uebel in dem weitesten Umfange des Wortes bewegt, ist unter dem allgemeinen

Verhältniß der Abhängigkeit in Verbindung mit allem übrigen mitbefaßt und von Gott geordnet.

143) Uebel ist nemlich für ein Wesen entweder das, wodurch dessen Seyn theilweise aufgehoben wird, oder das, wodurch es im Streite mit anderen überwunden wird. Somit entsteht das Uebel nothwendig aus dem Zusammenseyn des Beharrlichen mit dem Wechselnden, und des Fürsichgesetztseyns neben der allgemeinen Wechselwirkung und gegenseitigen Bedingtheit, und muß also von Gott geordnet seyn.

144) Der Schein, als ob die Welt bestehen könnte ohne Uebel, entsteht daher, daß man sich das Uebel als etwas an sich und als in sich abgeschlossen denkt, da es doch in der That überall ist, und vom Guten unzertrennlich.

145) In Bezug auf die Abhängigkeit von Gott entsteht kein Unterschied des Mehr oder Weniger daraus, ob einem endlich Wirkenden der höchste Grad der Lebendigkeit, die Freiheit, zukommt, oder ob es auf dem niedrigsten, dem sogenannten Naturmechanism zurückgehalten wird.

146) Die Bibel macht keinen Unterschied zwischen den freien und unfreien Absichten, sondern läßt beide gleich in der Abhängigkeit von Gott bestehen; denn auch die geistigen Wesen mit ihrem Maaß sowohl in ihrem Fürsichgesetztseyn, als in ihrem Befaßtseyn unter die allgemeine Wechselwirkung sind von Gott also geordnet.

147) In dem ganzen Umfange des menschlichen Seyns können wir nur dasjenige als ein besonderes für sich setzen, dem in irgend einem, wenn auch noch so untergeordneten Sinne, Leben zukommt, also auch nur demjenigen Ursächlichkeit zuschreiben, was als ein Selbstthätiges in der Abhängigkeit von Gott besteht.

148) Dieß vorausgesetzt, und dazu genommen, daß die göttliche Mitwirkung sich richtet nach der Art eines jeden Wirksamen, oder daß Gott jedes Ding erhält, wie es ist, also auch das freie Wesen als solches, d. h. daß seine Thätigkeiten, auch sofern die göttliche Mitwirkung dazu mit ihnen identisch ist, freie, von innen bestimmte Thätigkeiten sind; so macht dieß deutlich, daß auch, wenn wir uns bei

unseren freien Handlungen der gänzlichen Abhängigkeit von Gott bewußt sind, sie dadurch keineswegs ihrer Natur zuwider beschränkt werden.

149) In den voranstehenden Positionen sind alle schwierigen Fälle, auf welche der Begriff der Erhaltung und der Abhängigkeit von Gott anzuwenden ist, enthalten.

a) Ist gemeiner Naturlauf und Wunderbares von Gott gleich abhängig, so auch der ganze Naturkreis, dessen beide Endpunkte dadurch angedeutet sind.

b) Ist das Gute und das Uebel von Gott gleich abhängig, so auch die ganze, zwischen diesem maximum und minimum liegende Zusammenstimmung der allgemeinen Wechselwirkung mit dem Fürsichbestehen eines Einzelnen.

c) Ist Freiheit und Mechanismus gleich abhängig von Gott, so auch das ganze Gebiet des individualisirten Lebens, welches von jenen beiden, als seinen Polen, eingeschlossen wird.

Zweiter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das fromme Selbstbewußtseyn, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und Welt ausdrückt, beziehen.

150) Die Theorie der göttlichen Eigenschaften ist nicht von dem dogmatischen Interesse ausgegangen, sondern mehr von dem Interesse der Frömmigkeit, mehr in der Absicht, den unmittelbaren Eindruck in seinen verschiedenen Gestaltungen wieder zu geben, als eine Erkenntniß zu begründen.

151) Sache der Glaubenslehre ist es, das Menschenähnelnde und Sinnliche, das manchem beigemischt ist, möglichst unschädlich zu machen.

152) Wenn die Dogmatik sich selbst recht versteht, so kann sie die göttlichen Eigenschaften nicht so ansehen, als ob sie etwas Besonderes in Gott bezeichnen, oder einen spekulativen Gehalt haben, oder überhaupt die Erkenntniß

Gottes uns vollständig geben, sondern nur, daß das uns einwohnende Gottesbewußtseyn nach allen den Verschiedenheiten darin befaßt sey, wie es sich auf Veranlassyng verschiedenartiger Lebensmomente realisirt. Gegen einen spekulativen Gehalt derselben spricht:

a) Jede würde Verschiedenes von Gott aussagen, und dann würde, wie die Erkenntniß, so der Gegenstand selbst ein zusammengesetzter, was nicht seyn kann.

b) Wenn die Eigenschaften auch nur verschiedene Funktionen im Verhältnisse zur Welt aussagten, so würde doch Gott unter das Gebiet des Gegensatzes gestellt.

153) Gegen die bisher gewohnten drei Wege, zu göttlichen Eigenschaften zu gelangen, ist zu bemerken:

a) Der Weg der Entschränkung (eminentiae) ist dem letzten nicht coordinirt, indem ihm schon anderwärtsher Eigenschaften außer Gott gegeben seyn müssen.

b) Der Weg der Verneinung kann nicht zu Positivem führen. Soll er aber nur die Schranken verneinen, so ist er gleichbedeutend mit dem ersten.

c) Nur der Weg der Ursächlichkeit ist der richtige; und auf diesen muß das andere Verfahren angewendet werden, nemlich die Produktivität unbeschränkt gesetzt, das Endliche aber verneint werden. Aber auch dieser Weg führt weder zu einem Ausdruck des göttlichen Wesens, noch zu reellen Verschiedenheiten in demselben, da niemals aus der Wirkung das Wesen dessen, der eingewirkt hat, erkannt werden kann.

154) Auch die gewöhnlichen Eintheilungen der göttlichen Eigenschaften taugen nichts.

a) Man theilt sie in natürliche und sittliche, als ob das Sittliche nicht auch zur Natur Gottes gehörte.

b) oder in thätige und ruhende, da doch in Gott Alles Thätigkeit seyn muß.

c) Oder in ursprüngliche und abgeleitete, da doch alle in Einer Hinsicht gleich ursprünglich sind, nemlich als Ausdruck des ganzen, sich selbst gleichen Wesens Gottes,

und alle gleich abgeleitet, nemlich als entwickelt aus dem frommen Selbstbewußtseyn.

155) Die schlechthinige Ursächlichkeit, auf welche das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl zurückweist, kann nur so beschrieben werden, daß sie auf der einen Seite von der innerhalb des Naturzusammenhangs vorhandenen unterschieden, auf der anderen Seite aber ihr dem Umfange nach gleich gesetzt wird.

a) Die göttliche Ursächlichkeit, als dem Umfange nach der natürlichen gleich, ist die Allmacht;
b) Dieselbe als der natürlichen, wechselnden und veränderlichen entgegengesetzt, ist die Ewigkeit; beides aber ist gleich, so daß man ewig-allmächtig sagen sollte.
c) Da Ewigkeit aber nur die zeitliche Beschränkung verneint und es auch eine räumliche gibt für den Naturzusammenhang, so muß auch diese letztere bei Gott negirt werden. Dieß geschieht durch die Allgegenwart.
d) Sofern wir in der endlichen Welt einen Unterschied machen zwischen lebendigen und todten Kräften, und letztere bei Gott verneint werden sollen, so wird von ihm unter dem Begriff der Allwissenheit die höchste Lebendigkeit ausgesagt.

156) Am zweckmäßigsten wäre folgender Sprachgebrauch. Die göttliche Allmacht (in oben angegebenem Sinne) ist

a) etwas schlechthin innerliches, d. h. weder der Zeit (Ewigkeit) noch dem Raum (Allgegenwart) Unterworfenes;
b) etwas schlechthin Lebendiges und Bewußtes (Allwissenheit).

Ewigkeit.

157) Die Ewigkeit Gottes darf nicht vorgestellt werden:

a) als eine ruhende Eigenschaft, wodurch ein völlig unanwendbarer Gegensatz von Muße und Thätigkeit in Gott entstünde;
b) ebensowenig als die unendliche Zeit, welcher Nichtbe-

griff in manchen Definitionen liegt; sondern als die völlige Zeitlosigkeit.

158) Sie ist also nur zu verstehen als allmächtige Ewigkeit, d. h. als das mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst Bedingende in Gott.

Allgegenwart.

159) Die nemlichen Vorsichtsmaaßregeln gelten auch von der Allgegenwart, welche gleichfalls unter dem Namen Unermeßlichkeit oft als ruhende Eigenschaft, und ebenso oft als der unbegränzte Raum beschrieben wird, da sie doch nur zu verstehen ist, als die allmächtige Gegenwart, als Identität der Macht und des Seyns Gottes, als das mit allem Räumlichen auch den Raum selbst in Gott Bedingende.

Allmacht.

160) Zur göttlichen Allmacht gehört vorerst, daß der gesammte Naturzusammenhang in allen Räumen und Zeiten in der göttlichen, als ewig und allgegenwärtig aller natürlichen entgegengesetzten Ursächlichkeit gegründet sey.

161) Alles ist ganz durch die göttliche Allmacht und ganz durch den Naturzusammenhang; nicht aber darf die erstere als die Ergänzung des letzteren angesehen werden.

162) Zur Allmacht gehört ferner, daß wir die Gesammtheit des endlichen Seyns als vollkommene Darstellung der Allmacht denken, so daß alles wirklich ist und geschieht, wozu eine Produktivität in Gott ist.

163) Fällt nun die Differenz des Wirklichen und des Möglichen weg, so auch der Unterschied zwischen dem absoluten und hypothetischen Wollen oder Können Gottes; denn dieß führt auf einen wirksamen und unwirksamen Willen, und letzterer kann bei Gott unmöglich statt finden.

164) Ebensowenig kann in Gott ein Unterschied gesetzt werden zwischen Können und Wollen; denn die Trennung Beider ist eine Unvollkommenheit.

165) Auch der Unterschied zwischen freiem und nothwendigem Willen, indem z. B. Gott nach dem ersteren auch die Welt nicht schaffen und nicht erhalten gekonnt hätte, muß nach dem bisherigen wegfallen. Willen und Kraft muß eines und dasselbe seyn. Vollends aber der nothwendige Wille Gottes, vermöge dessen er sich selbst will, ist eine ganz unbequeme Vorstellung. Beides aber wäre eine Unvollkommenheit, daß das Nothwendige unfrei, und das Freie willkührlich wäre.

166) Zu keinem göttlichen Thun ist ein Bestimmungsgrund außer Gott zu setzen.

Allwissenheit.

167) Die göttliche Allwissenheit verhält sich zur göttlichen Allmacht nicht, wie sich menschlicherweise Verstand und Willen zu einander verhalten, sondern sie ist nur die Geistigkeit, oder die innere Lebendigkeit der Allmacht selbst.

168) Die Aufstellung dieser Eigenschaft zeigt einen Gegensatz gegen das Abhängigkeitsgefühl, welches eine blinde, bewußtlose Nothwendigkeit uns einflößen würde.

169) Für Gott gibt es keine Gegenstände der Betrachtung und der Erfahrung, als das durch seinen Willen bestehende. Alles göttliche Wissen ist das Wissen des Beschlossenen und Gewollten. Auch kann bei ihm zwischen dem Beschlossenen und der Ausführung kein solcher Unterschied seyn, wie bei uns, wo die Zweckbegriffe oft nur Ideal bleiben.

170) Das göttliche Wissen ist die schaffende und erhaltende Produktivität selbst. Gott weiß Alles, was ist, und Alles ist, was Gott weiß.

171) Aber wie die Allmacht, so kann auch die Allwissenheit nicht ein Mögliches, welches nicht wirklich wäre, zum Gegenstand haben.

172) Ebenso muß ausgeschlossen werden die Eintheilung der Allwissenheit in Anschauung, Erinnerung, Vorauswissen, wodurch eine zeitliche Differenz in das göttliche Wesen aufgenommen würde.

173) Gott kennt jedes Ding vollkommen sowohl nach seinem Fürsichbestehen, d. h. nach dem innern Gesetz seiner Entwicklung, als auch nach seinem Ort in dem Gebiet der allgemeinen Wechselwirkung, d. h. den Einfluß aller Dinge auf dasselbe, und zwar auf unzeitliche Weise.

174) Nimmt man neben dem Wirklichen ein Mögliches an, so fragt sich immer, warum Gott es nicht habe wirklich werden lassen, und die Antwort gibt sich von selbst, daß es neben dem andern doch nicht müsse möglich gewesen seyn. Was aber unmöglich ist, ist kein Gegenstand der göttlichen Erkenntniß.

175) Eben damit fällt aber auch die scientia media, oder futuribilium, oder de futuro conditionato weg, weil das, was nur auf dem Wirklichwerden des Unmöglichen beruht, selbst unmöglich ist.

176) Gibt es neben dem Wirklichen ein Mögliches, so ist auch auf jedem Punkt unendlich viel möglich, und da jeder Punkt mitbestimmend ist für alle übrigen, so entsteht von jedem aus eine ganz andere Welt. Neben dieser Kenntniß von unendlichmal unendlichvielen Welten verliert sich das Wissen von dem Wirklichen als ein unendlich Kleines.

177) Denken wir uns einen Künstler, der jeden Theil seines Werkes auch auf andere Weise dächte, als er ihn macht, und erst durch Wahl und Vergleichen zum Entschluß kommen muß: so ist dieses eine Unvollkommenheit, und diese ist via eminentiae durch die Annahme der scientia media auf Gott übertragen worden.

178) Unter die göttlichen Eigenschaften dieses Abschnitts, d. h. unter diejenigen, welche keinen Bezug haben auf den Gegensatz im frommen Bewußtseyn, würden auch aufzuzählen seyn die Einheit, die Unendlichkeit und Einfachheit Gottes. Aber diese haben gar keinen dogmatischen Gehalt; denn

a) Einheit ist überhaupt nicht als Eigenschaft eines Gegenstands zu betrachten. Der Sinn kann nur seyn, daß wir die frommen Erregungen auf Einen beziehen und nicht auf mehrere.

b) Unendlichkeit ist gleichfalls zu negativ, um eigentlich ein Eigenschaftsbegriff zu seyn;

c) auch der Begriff der Einfachheit, als Verneinung der Materie oder der Zusammensetzung wird zu negativ gefaßt, um eine Eigenschaft ausdrücken zu können.

Dritter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt, welche in dem frommen Selbstbewußtseyn angedeutet ist, sofern es das allgemeine Verhältniß zwischen Gott und der Welt ausdrückt.

Erstes Lehrstück. Von der ursprünglichen Vollkommenheit der Welt.

179) Die Allgemeinheit des Abhängigkeitsgefühls, sofern wir nemlich unser Selbstbewußtseyn zu dem der ganzen Welt zu erweitern suchen, und uns auch so noch gleich abhängig fühlen, enthält den Glauben an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt.

180) Dieser Begriff geht aber nicht auf das Gebiet der Erscheinung, als solcher, d. h. auf das Gewordene, indem vielmehr in jedem bestimmten Lebensmoment die Einigung des niederen und höheren Selbstbewußtseyns als theilweise gehemmt erscheint, sondern auf das Innere, der Erscheinung zu Grund Liegende.

181) Diese ursprüngliche Vollkommenheit ist eben so wenig einer Verminderung fähig, als einer Erneuerung bedürftig.

182) Die Vollkommenheit der Welt besteht darin,

a) daß sie dem Menschen eine Fülle von Reizmitteln darbietet, um alle die Zustände zu entwickeln, an denen sich das Bewußtseyn des höchsten Wesens verwirklichen kann.

b) Daß sie sich in einer Fülle von Abstufungen von ihm behandeln läßt, um ihm theils als Organ, theils als Darstellungsmittel zu dienen.

183) Alle Vorstellungen von einer ursprünglichen Voll-

kommenheit der Welt, welche nicht auf Entwicklung seiner Selbstthätigkeit, sondern auf sein Wohlbefinden in der Welt ohne sein Zuthun gehen, können nicht der christlichen Glaubenslehre angehören.

184) Unhaltbar ist auch die Vorstellung, als ob es je einmal als wirkliche Zeiterfüllung einen solchen Zustand gegeben habe. Denn:

a) zur Entwicklung des Menschen mußte es auch Dinge geben, die zu bezwingen und zu zähmen waren:

b) er war zur Verbreitung über die ganze Erde bestimmt.

185) Daß in dem ursprünglichen Verhältnisse der Welt zu der menschlichen Organisation der Tod, und was damit zusammenhängt, bedingt ist, thut der ursprünglichen Vollkommenheit keinen Eintrag. Denn jene oben angeführten Bestandtheile der Vollkommenheit verlieren nichts, so lange das menschliche Geschlecht trotz dem Tode der Einzelnen zunimmt. Gerade die Sorge für die Erhaltung des Lebens ist eines der wirksamsten Reizmittel.

186) Die gewöhnliche Vorstellung, als ob der Tod nicht in der ursprünglichen Einrichtung der Welt gelegen wäre,

a) liegt nicht bestimmt in der Bibel,

b) und streitet mit der Analogie der Sterblichkeit der Thiere;

c) jede Vorstellung von einem anderweitigen Uebergang in jene Welt, als durch den Tod, ist abentheuerlich.

187) Auch das Daseyn des Unangenehmen kann nicht als Störung der Vollkommenheit der Welt erscheinen, da es und zwar vorzüglich — Thätigkeiten hervorlockt, mit welchen das Gottesbewußtseyn sich einigt. Auch könnte ohne solches kein Angenehmes seyn.

188) Das Wesentliche in dem Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit beruht darauf, daß wir uns unseres Soseyns als in Gott gegründet bewußt sind.

Zweites Lehrstück. Von der ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen.

189) Die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen besteht:

a) in der Belebungsfähigkeit seiner Organisation durch den Geist, oder in der Zusammengehörigkeit von Leib und Seele und der Fähigkeit, durch den Leib auch in die übrige Welt einzuwirken.

b) In der Erregbarkeit seines Erkenntnißvermögens durch die umgebende Welt, oder in der Zusammengehörigkeit der Vernunft und der Natur;

c) in der Beweglichkeit des persönlichen Gefühls durch das Gemeingefühl oder in der Zusammengehörigkeit des Einzelnen und der Gattung;

d) in der Vereinbarkeit jedes Zustandes mit dem Bewußtseyn des höchsten Wesens, oder in der Zusammengehörigkeit des niederen und des höheren Selbstbewußtseyns.

190) Es gibt demnach vier Vollkommenheiten des Menschen:

a) die physische, welche die Grundbedingung des menschlichen Lebens überhaupt ist;

b) die intellectuelle, welche gleichfalls eine Grundbedingung des Lebens ist, sofern solches überall an die Erkenntniß gebunden ist;

c) die gesellige, welche da eintritt, wo Jedes, sofern es eine Persönlichkeit darstellt, sich durch ein höheres Gemeingefühl leiten läßt;

d) die Frömmigkeit.

191) Um dieser Vollkommenheiten willen, welche das herrliche Wesen des Menschen bilden, verdient die menschliche Natur das Ebenbild Gottes zu heißen.

192) Fragt man aber, wie sich diese Vollkommenheiten von Anfang an entwickelt, und ob die ersten Menschen in einem ursprünglichen Zustande der Vollkommenheit gelebt haben: so scheitert die Untersuchung an unserem Unvermögen.

193) Die Lehre vom Zustande des ersten Menschen kann nicht zu der einem Lehrbegriff nothwendigen Bestimmtheit erhoben werden;

a) denn da vor demselben kein anderes gemeinsames Leben gegeben war, so können wir bei ihm nicht begreifen, wie und warum sich sein Bewußtseyn gerade so entwickelt habe.

b) Die Vorstellung der ersten Menschen als gutartiger erwachsener Kinder gibt gleichfalls keine rechte Anschaulichkeit, indem die Entstehung der Fertigkeiten durch Uebung und Entwicklung wegfällt.

c) Ein Uebergang aus dem Instinkt in das Leben des Verstandes ist ohne schon bestehende Gemeinschaft ganz unbegreiflich.

d) Ursprüngliche Verstandesthätigkeit können wir eben so wenig annehmen; denn jede Verstandesthätigkeit kennen wir nur als ein Erworbenes.

e) Anerschaffene Fertigkeiten anzunehmen wäre ein innerer Widerspruch.

f) Die Beschreibung der ursprünglichen Vollkommenheiten des ersten Menschen als bloßer Vermögen mit Ausschließung dessen, was Uebung erfordert, gestattet ebenfalls keine lebendige Vorstellung.

g) Die Annahme, was für den gebornen Menschen die Gemeinschaft mit den übrigen Menschen sey, sey dem ersten ersetzt worden durch offenbarende Gemeinschaft mit Gott und Engeln, löst die Schwierigkeiten nicht, sondern verändert sie nur. Denn ist diese Offenbarung eine äußere, so setzt sie schon den Verstand voraus; ist sie eine innere, so käme man wieder auf anerschaffene Fertigkeiten.

194) Die ersten Menschen bleiben uns vorauszusetzen nothwendig als Stammeltern, d. h. in ihrem Einflusse auf die ihnen geborenen und auf ihrer Ueberlieferung ruhenden Nachkommen.

195) Daß diese Ueberlieferung könne und müsse gewesen seyn irgend ein Punkt in der Entwicklung der oben (189)

beschriebenen ursprünglichen Vollkommenheit, und daß also namentlich die Frömmigkeit so alt sey, als unser Geschlecht, das ist unser natürlicher und nothwendiger Glaube.

196) Wie aber die Entwicklung der menschlichen Natur in den ersten Menschen begonnen habe, darüber können wir nichts bestimmtes glauben, weil wir nicht im Stande sind, etwas zusammenhängendes darüber uns vorzustellen.

197) Die symbolischen Bücher entwickeln den Begriff der ursprünglichen Gerechtigkeit richtig, nur kommt ihre Vorstellung nicht rein heraus, und zwar:

a) weil sie dieselbe in Verbindung setzen mit der Lehre von der Erbsünde;
b) weil sie dieselbe nur als persönliche Vollkommenheit des ersten Menschen betrachten, da sie doch allen gemeinschaftlich ist;
c) weil sie dieselbe darstellen als verlierbar und wirklich verloren gegangen.

198) Um hierüber den rechten Gesichtspunkt zu erhalten, ist jedoch wohl zu bedenken:

a) Daß die symbolischen Bücher diese Lehre nicht an und für sich, sondern in Bezug auf die Lehre von der Erbsünde, sofern diese der Mangel jener Vollkommenheit seyn soll, welche der erste Mensch besessen habe, behandelt haben;
b) daß sie lediglich beruhen auf der rein geschichtlichen Auslegung in der Genesis, wogegen wir an die hermeneutischen Maximen der Reformatoren nicht können gebunden seyn.

199) Der Ausdruck, den sie gebrauchen, imago Dei ist unbequem in dem dogmatischen Sprachgebiete:

a) denn er bietet beinahe gar nichts dar, um die Hauptmomente der ursprünglichen Vollkommenheit, wie sie oben (190) angegeben worden sind, zu bezeichnen.
b) Auch die herrschende Ausführung des Begriffs, legt einen großen Werth auf das richtige Verhältniß der unteren Seelenkräfte zu den oberen, wozu sich in Gott nichts Aehnliches findet.

200) Daher haben auch manche mit den Socinianern den Ausdruck mehr auf das bildende und beherrschende Verhältniß des Menschen zur äußeren Natur bezogen, als auf sein inneres Wesen selbst.

201) Eben so unbequem ist der Ausdruck: ursprüngliche Gerechtigkeit

a) weil die der Natur anerschaffene Vollkommenheit, indem sie als das unmittelbare Werk Gottes erscheint und keine Beziehung auf göttliche Forderungen hat, nicht wohl Gerechtigkeit kann genannt werden;

b) die persönliche Vollkommenheit, wenn sie ein Werk der Selbstthätigkeit ist, kann zwar Gerechtigkeit genannt werden; dann ist sie aber nicht mehr ursprünglich.

202) Den Sinn der ursprünglichen Vollkommenheit geben die symbolischen Bücher ganz richtig an:

a) das aequale temperamentum facultatum corporis bezeichnet die physische Vollkommenheit, (190)

b) notitia Dei certior ist die intellectuelle,

c) rectitudo die gesellige Vollkommenheit

d) sanctitas die Frömmigkeit.

203) Nur haben wir insofern sie zu berichtigen,

a) daß wir nicht wissen, ob das maximum dieser Bestimmungen im ersten Menschen sey erreicht gewesen, oder erst durch allmählige Stärkung und Befestigung der menschlichen Natur in späteren Geschlechtern,

b) daß wir die Vorherbestimmung zum Tode nicht als eine Verringerung der ursprünglichen Vollkommenheit ansehen;

c) daß in dem Begriffe der ursprünglichen Gerechtigkeit der Gegensatz von Natur und Gnade noch keinen Platz findet.

204) Indem die Pelagianer mit einer Verneinung der ursprünglichen Vollkommenheit beginnen, so erkaufen sie

a) den doppelten Vortheil,

1) daß sie keine ursprüngliche Vollkommenheit annehmen, welche verloren gegangen ist,

2) daß von ihrem Anfangspunkte alles als eine fortschreitende Entwicklung kann angesehen werden,

b) mit dem zweifachen Nachtheil,

1) daß das Gute bei ihnen nicht das Ursprüngliche ist,

2) daß die Erscheinung des Erlösers nur ein untergeordneter Punkt jener Entwicklung ist.

205) Wenn dagegen die kirchliche Lehre die ursprüngliche Vollkommenheit rein für sich auch als den ursprünglichen Zustand setzt, so erkauft sie

a) den doppelten Vortheil,

1) daß sie das Gute als das ursprünglich von Gott hervorgebrachte setzt,

2) daß nach dem Verluste dieses Zustandes alle Entwicklung abgebrochen, und ein neuer Anfangspunkt unerläßlich ist,

b) mit dem doppelten Nachtheil,

1) daß das schon in der Erscheinung gesetzte Gute hat verloren gehen können,

2) daß der ursprüngliche Zustand des ersten Menschen das Einzige, weshalb wir versucht seyn können, ihn zu imaginiren, nemlich damit wir für die genetische Vorstellung alles Folgenden einen Anfangspunkt haben, doch nicht leistet.

206) Die Darstellung jener ursprünglichen Vollkommenheit in einer einzelnen menschlichen Erscheinung werden wir besser thun, in Christo aufzusuchen, in welchem sie nicht verloren gegangen ist, als in Adam, in welchem sie müßte verloren gegangen seyn.

Der Glaubenslehre zweiter Theil.

Entwicklung der Thatsachen des frommen Selbstbewußtseyns, wie sie durch den Gegensatz bestimmt sind.

Einleitung.

207) Unser frommes Selbstbewußtseyn schwankt zwischen zwei Extremen,

a) der stetigen Zurückdrängung und stumpfsinnigen Gleichmäßigkeit des Gottesbewußtseyns, so daß es sich nicht über ein unmerklich Kleines erhebt;

b) der seligen Gleichmäßigkeit einer stetigen Obergewalt des Gottesbewußtseyns, indem jede anderweitige Thatsache des Selbstbewußtseyns mit absoluter Leichtigkeit in absoluter Stärke es hervorruft.

208) Hieraus entsteht der Gegensatz zwischen

a) freier Entwicklung des Gottesbewußtseyns, welches Lust hervorbringt,

b) gehemmter Entwicklung, welche mit Unlust begleitet ist.

209) Die als Zielpunkt aufgestellte absolute Leichtigkeit der Entwicklung des Gottesbewußtseyns von jeder gegebenen Erregung aus ist die Gemeinschaft mit Gott; jede Bewegung rückwärts aber ist eine Abwendung von Gott.

210) Wenn die ästhetische Glaubensweise Hemmung und Förderung des Gottesbewußtseyns als Schickungen ansieht, so ist dagegen Freiheit die Prämisse aller teleologischen Glaubensansichten; sie finden in der Hemmung Schuld, in der ungehinderten Entwicklung Verdienst.

211) Von selbst aber erhellt, daß beides, Hemmung und beschleunigte Entwicklung des Gottesbewußtseyns nicht auf gleiche Weise That desselben Einzelnen seyn kann; denn sonst müßte Entgegengesetztes aus demselben Grunde erklärt werden, und es auf diese Weise aufhören, entgegengesetzt zu seyn.

212) Das Eigenthümliche der christlichen Frömmigkeit so fern sie auf der Erlösung beruht, ist,

a) daß wir uns dessen, was in unseren Zuständen Abwendung von Gott ist, als unserer, ursprünglichen That bewußt sind, welche wir Sünde nennen,

b) dessen aber, was darin Gemeinschaft mit Gott ist, als auf einer Mittheilung des Erlösers beruhend, welche wir Gnade nennen.

213) Daß die Gemeinschaft mit Gott nach dem Christenthum auf einer fremden That beruht, schließt seinen teleologischen Charakter nicht aus, denn

a) Mittheilung und That schließen einander nicht aus;
b) die Aneignung der Erlösung ist selbst eine That.

214) Indessen dürfen Sünde und Gnade nicht in ganz verschiedene Momente verwiesen und als unverträglich ganz auseinander gehalten werden. Denn die Energie des Gottesbewußtseyns ist in der Wirklichkeit nie die absolut größte; die begrenzende Unkräftigkeit aber ist sündlich. Auf der andern Seite kann aber auch in einem wirklich christlichen Bewußtseyn der Zusammenhang mit der Erlösung niemals völlig Null seyn.

215) Die Vollständigkeit und Richtigkeit der Darstellung aber macht nöthig, beide abgesondert zu behandeln und zwar nach allen drei Formen (87) dogmatischer Sätze.

Des Gegensatzes erste Seite. Entwicklung des Bewußtseyns der Sünde.

Erster Abschnitt.

Die Sünde als Zustand des Menschen.

Einleitung.

216) Das Bewußtseyn der Sünde entsteht, wenn wir fühlen, daß das Gottesbewußtseyn in seiner freien Entwicklung gehemmt ist, oder daß es nicht vermocht hat, die anderen wirksamen Elemente zu durchdringen und so einen Augenblick zu bestimmen, wenn also (S. 208) das Gottesbewußtseyn unser Selbstbewußtseyn als Unlust bestimmt.

217) Die Sünde ist positiver Widerstreit des Fleisches gegen den Geist, oder Hemmung der bestimmenden Kraft des Geistes durch die Selbstständigkeit der sinnlichen Funktionen, oder Abwendung von Gott, oder Störung der Natur durch ungleichmäßige Entwicklung und Rückschritt. (Geist ist dasjenige, was Gottesbewußtseyn hervorbringt; Fleisch die natürliche Lebenskraft, welche durch Fürsichthätigkeit sündhaft wird) dem Bewußtseyn Gottes wird zwar der Primat eingeräumt, aber vergeblich, weil er aus den in die Gesammtschuld verwickelten Kräften nicht hervorgehen kann.

218) Es ist eine allgemeine Erfahrung, daß in Jedem das Fleisch sich schon als eine Größe zeigte und für sich thätig war, ehe der Geist noch hervortrat. Mit dem letzteren aber ist auch der Widerstand gesetzt, und so wie das Gottesbewußtseyn erwacht ist, so werden wir uns auch der Sünde bewußt. Das Fleisch hat einen Vorsprung vor dem Geiste bekommen.

219) Das Bewußtseyn der Sünde ist bedingt durch die ungleichmäßige Entwicklung, indem der Geist in seiner Thätigkeit gehemmt wird. Jene ist zweifach:

a) Die Entwicklung des Geistes erfolgt stoßweise durch von einander entfernte Augenblicke ausgezeichneter Erleuchtung und Belebung. Nach einem solchen Moment aber erscheint seine Thätigkeit oft geringer, als während desselben, also als Sünde.

b) Der Geist ist Einer, das Fleisch aber vielfach, so daß auch der Geist sich nicht gleichmäßig zu ihm verhalten kann.

220) Zu dem Ersteren (S. 219. a) gehört namentlich, daß der Wille hinter dem Verstande zurückbleibt, oder daß die Aufregung des Selbstbewußtseyns schneller auf die Einsicht folgt, als sie im Stande ist, die Willenserregungen zu bestimmen. Hiezu kommt übrigens noch, daß der zurückbleibende Wille auch den voraneilenden Verstand hemmt und alterirt.

221) So bestimmt hebt das Vorhandenseyn der Sünde den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit nicht auf. Denn wo Sünde ist, da ist auch Bewußtseyn derselben, und dieses ist schon ein Resultat der letzteren. Sie offenbart sich also nur an schon gewordenem Guten und vermittelst desselben. Vielmehr wie der Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit die Einheit unserer Entwicklung ausdrückt, so die Sünde das Vereinzelte und Zerstückelte in derselben.

222) Eine Ansicht, welche die Sünde für unvermeidlich hielte, würde die Nothwendigkeit der Erlösung aufheben und könnte kaum noch eine christliche genannt werden. Die Vermeidlichkeit der Sünde zeigt vielmehr

a) das Bewußtseyn selbst, welches eine rückgängige Bewegung und ein Zurückbeben der Willenskraft aufweist,

b) die Gewißheit einer unsündlich entwickelten menschlichen Vollkommenheit in dem Erlöser.

223) Wir sind uns der Sünde bewußt,

a) theils als ihren Grund jenseits unseres eigenen Daseyns habend, nemlich —

α) in der persönlichen Konstitution, d. h. den angeborenen Differenzen der Sinnlichkeit, so daß das einzelne Leben abhängig ist von einem großen, gemeinsamen Typus;

β) in der früheren Entwicklung des sinnlichen Lebens vor dem geistigen;

b) theils als in uns selbst gegründet, sofern das in uns erwachte Gottesbewußtseyn nicht die Kraft hat, die aus dem Genannten entstehenden Regungen zu bewältigen.

224) Hieraus ergibt sich, wiewohl die Ausdrücke ungeschickt gewählt sind, die doppelte Lehre

a) von der Erbsünde,

b) von der wirklichen Sünde.

Erstes Lehrstück von der Erbsünde.

225) Die Erbsünde, oder die vor jeder That eines Einzelnen und jenseits seines eigenen Daseyns begründete Sündhaftigkeit, ist, abgesehen von der Erlösung, eine vollkommene Unfähigkeit zum Guten.

226) Nicht aber darf sie angesehen werden als vollkommene Unfähigkeit, die Kraft der Erlösung in sich aufzunehmen; denn

a) die Empfänglichkeit dafür ist doch das Wenigste, was durch den Begriff der ursprünglichen Vollkommenheit vorausgesetzt wird;

b) bei einer solchen Unfähigkeit wäre keine Gnade wirksam und keine Verbesserung möglich.

c) Es müßte sonst eine Umschaffung des Menschen ange-

nommen werden, welche die Erlösung überflüssig macht.

d) Diese Empfänglichkeit hat auch durchaus die Einladungen des Erlösers für sich.

227) Allerdings ist in demjenigen Gebiete, das nicht das Gute im eigentlichsten Sinn betrifft, ein Gegensatz des Löblichen und Tadelnswerthen vorhanden, welcher gar nicht von dem Verhältniß des Menschen zur Erlösung abhängt; denn auch der Unbegnadigte kann dieses Löbliche an sich haben, und der Begnadigte es ohne Gnade erwerben. Es ist dieß das Gebiet der sogenannten bürgerlichen Gerechtigkeit.

228) Die Erbsünde ist die Schuld jedes Einzelnen. Denn da sie nur so lange ein rein Empfangenes bleibt, bis die Selbstthätigkeit des Menschen sich entwickelt, und durch diese die Anlage zur Sünde Fertigkeit in derselben wird; da ferner das Empfangene allmählich als eine Kleinigkeit zurücktritt gegen den Zusatz der Selbstthätigkeit: so ist vorauszusetzen, daß auch das Empfangene nicht ohne den Willen des Menschen fortwährt.

229) Wird nun diese ursprüngliche Sündhaftigkeit in jedem Einzelnen durch Andere bewirkt und von ihm auf andere fortgepflanzt: so ist sie ein durchaus Gemeinschaftliches, mag man sie nun als Schuld oder Werk oder als Lebensprincip und Zustand betrachten. Nur in dieser Gemeinsamkeit ist sie recht zu verstehen. Sie ist die Gesammtthat und die Gesammtschuld des menschlichen Geschlechts.

230) Eben diese Gemeinschaftlichkeit der ursprünglichen Sündhaftigkeit bringt nothwendig das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit hervor. Denn sonst könnte der Einzelne die Erlösung bei der Gesammtheit oder auch bei sich selbst suchen.

231) Dieser natürliche Zusammenhang zwischen ursprünglicher Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit wird nicht ohne großen Nachtheil unterbrochen, wenn man das Bewußtseyn der Strafwürdigkeit der Erbsünde dazwischen schiebt:

a) Denn dann ist das Gefühl von der Nothwendigkeit der Erlösung nicht mehr so rein, indem nur die Furcht vor der Strafe es weckt.

b) Die Erlösung wird nur um der fleischlichen Folgen willen gewünscht.

c) Immerhin wird das Verhältniß zu dem Sinnlichen als Maaßstab für das Geistige angewendet.

232) Die Sündhaftigkeit Adams hat kein unmittelbares dogmatisches Interesse; denn

a) wir können uns solche nicht recht denken, (doch siehe unten 234)

b) wie auch die Sündhaftigkeit des ersten Menschen dargestellt werde, unser Bewußtseyn der Sünde wird nicht verändert;

c) das dogmatisch daran noch wichtigste, wie die Sündhaftigkeit von Adam auf seine Nachkommen übergegangen sey, wird weder von den Symbolen, noch von der Bibel auseinander gesetzt.

233) Auch unser Glaube an die Nothwendigkeit der Erlösung gewinnt nichts durch eine Kenntniß, die nur eine äußere seyn könnte, von einem, mit einer einzelnen bestimmten That eingetretenen Verderben der Natur.

234) Demungeachtet hatte auch Adam eine anerschaffene Sündhaftigkeit. Zwar hatte er ursprüngliche Gerechtigkeit, d. h. Freiheit von den Einseitigkeiten der persönlichen Konstitution; auch war bei ihm das Fortschreiten von Verstand und Wille nicht ungleich; auch gab es bei ihm kein früheres Erwachen der Sinnlichkeit vor der Geistesthätigkeit; aber doch hatte er die Einseitigkeit des Geschlechts und den Wechsel der Stimmungen.

235) Das Wachsthum der ursprünglichen Sündhaftigkeit ist begründet durch die unter die Form der Erzeugung gestellte Vermehrung des menschlichen Geschlechts.

236) Die mosaische Geschichte vom Fall Adams ist nicht Geschichte Einer Versuchung, sondern Symbol aller Versuchung. Denn sie zeigt die beiden Hauptgestalten der Sünde, die Fürsichthätigkeit des Sinnlichen im Gegensatz gegen das göttliche Gebot und die Verunreinigung des Gottesbewußtseyns.

237) Die Vorstellung von einer ursprünglichen Voll-

kommenheit, aus welcher Adam mit Veränderung der Natur in einen Zustand der Sündhaftigkeit versunken sey, bringt wahre Verwirrung hervor auf dem dogmatischen Gebiet.

I) Der Uebergang aus dem Zustand der Vollkommenheit läßt sich nicht denken.

a) Sieht man den Sündenfall als Folge der Verführung an, wie konnte Satan eine sündliche Begierde erregen in einem Wesen, in welchem e. h. keine sündhafte Begierde war? Verführbarkeit ist schon Sündhaftigkeit. Wie könnte Satan in einem Wesen, das Vertrauen zu Gott hatte, Neid gegen ihn erregen?

b) Leitet man ihn ab aus Mißbrauch des freien Willens, so ist schwer einzusehen, wie ein freies Wesen mit Erkenntniß Gottes und Vertrauen auf ihn ohne sündhafte Begierde und wohl schon durch einige Ausübung im Guten gestärkt, seinen freien Willen mißbrauchen konnte, da nichts nachtheilig auf ihn einwirkte.

II) Die angegebenen unmittelbaren Folgen des Sündenfalls lassen sich nicht als Folgen denken, sondern sie müssen vorher dagewesen seyn.

a) Der Verstand muß vorher verfinstert gewesen seyn, um die Lüge zu glauben;

b) der Wille vorher verderbt, um dem Anblick der Frucht zu unterliegen;

c) die Losreißung von Gott und Verderbniß der Natur muß gleichfalls schon vorher da gewesen seyn.

III) Eine genauere Erörterung müßte nothwendig ins Manichäische führen.

a) Konnte der Mensch vor der Sünde in Gemeinschaft mit Gott bleiben, und kann er es nachher nicht mehr, so ist die Natur verändert worden auf eine Weise, wie wir kein Beispiel haben.

b) Wir können uns nicht denken, daß in einem Einzelwesen die Natur der Gattung könne verändert werden.

c) Wie könnte dieß vollends die Wirkung Einer That des Einzelwesens seyn, da alle seine Handlungen nur

immer innerhalb seiner Natur, ja eigentlich Handlungen seiner Natur, nicht aber Handlungen auf sie sind.

d) Da eine Natur nicht durch sich selbst verändert werden kann, so müßte sie durch den Teufel verändert worden seyn; dabei müßte man annehmen, er habe die erste zerstört, und die zweite geschaffen. Dieß ist Manichäism.

238) Wir können daher aller jener künstlichen Theorien entrathen, welche vorzüglich nur die Tendenz haben, das göttliche Recht in der Zurechnung der Sünde Adams und in deren Bestrafung an den Nachkommen ins Licht zu setzen. Sie beruhen auf Voraussetzungen, die gar nicht in die Glaubenslehre gehören,

a) über den Ursprung der einzelnen Seelen, als in Adam eingeschlossen;

b) über einen zwischen Gott und dem Menschengeschlecht in Adams Person geschlossenen Bund und ein äußerliches Rechtsverhältniß;

c) über die völlig willkührliche Annahme, als ob gar keine weiteren Versuchungen hätten stattgefunden, wenn die erste siegreich wäre überwunden worden.

239) Ueberhaupt, daß Gott das Geschick der ganzen Gattung von einem einzigen Moment abhängig gemacht haben sollte, der in die Hände zweier unerfahrenen Individuen gelegt wurden, welche auch von einer solchen Wichtigkeit desselben keine Ahnung statten, steht in grellstem Widerspruche mit Allem, was wir von göttlicher Verfahrungsweise wissen.

240) Demgemäß haben wir an die Stelle der Vorstellungen

a) einer ursprünglichen und veränderten Natur,

b) einer eine Zeit ausfüllenden ursprünglichen Gerechtigkeit und einer in der Zeit entstandenen Sünde,

c) einer ursprünglichen und mitgetheilten Schuld,

vielmehr zu setzen die Vorstellungen

a) einer, abgesehen von der Erlösung, überall ohne Ausnahme sich selbst gleichen Natur,

b) einer überall und immer der menschlichen Natur an-

haftenden Ursündlichkeit, welche mit der ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht,

c) einer für alle gemeinsamen Schuld.

Zweites Lehrstück von der wirklichen Sünde.

241) Es ist unmittelbarer Ausdruck unseres (nicht persönlichen, sondern) zum Gesammtbewußtseyn erweiterten Selbstbewußtseyns, daß aus der Erbsünde in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervorgeht.

242) Es gibt in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige, ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseyns darstellende Handlung und keinen ganz reinen Moment, in welchem nicht doch noch irgend etwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtseyn stände.

243) Die wirkliche Sünde ist auch ohne Aeußerlichwerden da, wo nur innerlich Sündhaftes erscheint und an einem Moment des Bewußtseyns als Gedanke oder als Begierde Theil hat.

244) Abgesehen von der Erlösung trägt Keiner die Sicherheit gegen irgend eine Art des Bösen in sich, sondern Jeder entdeckt soviel Keime des Bösen in sich, daß, wenn nur die Reizung groß genug wäre, alsdann jedes Böse in jedem Menschen, wenn auch nicht habituell, hervortreten würde.

245) Somit sind alle wirklichen Sünden ihrem Wesen und Charakter nach gleich; denn alle sind, wenn gleich nur momentane und partielle Siege des Fleisches über den Geist.

246) Die meisten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde drücken nur eine Verschiedenheit derselben nach ihrer Gestalt und Erscheinung aus, aber keine Ungleichheit in dem Sündenwerth. Hieher gehört —

a) Die Eintheilung nach den Hauptelementen der ursprünglichen Sündhaftigkeit in Aeußerung der Begierde und Verunreinigung des Gottesbewußtseyns;

b) innere und äußere;

c) vorsätzliche und unvorsätzliche, wobei die letzteren, ob-

gleich in Unwissenheit und Uebereilung gegründet, gegen die allgemeine Vorstellung größer seyn können, als die ersteren, indem die Unwissenheit aus Mangel an sittlichem Gefühl und die Uebereilung aus Leidenschaft hervorgehen kann.

d) Todsünden und läßliche Sünden, wobei die Merkmale sehr schwer anzugeben sind.

247) Die einzig passende Eintheilung ist:

a) Sünden der Wiedergebornen, in welchen die Kraft der Sünde schon gebrochen und im Verschwinden begriffen ist und nicht mehr verursachend ist weder für die Thäter selbst, noch für Andere. Ebendeswegen sind sie läßlich oder schon vergeben.

b) Sünden der Unwiedergebornen. Sie sind verursachend für die Thäter selbst und für andere; sie hindern das geistige Leben in ihnen und in der Gesammtheit, und sie sind nicht läßlich, bis Wiedergeburt erfolgt.

Zweiter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

248) Wäre das Gottesbewußtseyn absolut herrschend über alles Sinnliche und Leibliche, würde es keine Lebenshemmung erfahren: so würden wir nichts, nicht einmal Tod, Krankheit und Schwäche für Uebel halten.

249) Herrscht dagegen das Fleisch, wirkt die Welt hemmend auf uns ein, so ist mit der Sünde auch zugleich das Uebel gesetzt, indem nun die Welt dem Menschen anders erscheint, als sie ihm ohne Sünde erschienen wäre.

250) Das Uebel tritt also erst mit der Sünde, aber auch unfehlbar mit ihr ein. Es ist dasjenige in dem außer uns und uns entgegengesetzten endlichen Seyn, worauf wir die Hemmungen unseres eigenen Seyns zurückführen.

251) Uebel kann etwas dadurch werden,

a) daß es die Fülle der Reizmittel vermindert, durch

welche die Entwicklung des Menschen gefördert wird. (Mangel und Dürftigkeit);

b) daß es die Bildsamkeit der Welt durch den Menschen vermindert (Druck und Widerstand).

252) Das Uebel ist zweierlei,

a) das gesellige (sonst genannt das moralische) welches aus der Thätigkeit der Menschen hervorgeht

b) das natürliche, z. B. Tod, Krankheit.

253) Das Uebel ist mit der Sünde verbunden und Strafe desselben; dieß gilt aber unmittelbar nur von dem geselligen Uebel. Das natürliche wäre ohne die Sünde zwar auch da; wir würden es aber nicht als Uebel empfinden, weil die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseyns doch frei und ungehemmt wäre; und es würde erscheinen als Reizmittel für die Erhaltung des Geistes.

254) So viel Sünde, so viel (geselliges) Uebel und so viel Empfindung des natürlichen Uebels. Dieser Satz gilt aber nicht für einzelne Menschen, wie Juden und Hellenen glauben, sondern nur für die Gesammtheit. Es kann vielmehr gerade der von der Sünde freieste am meisten Uebel zu tragen haben.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtseyn der Sünde beziehen.

255) Von göttlichen Eigenschaften in Beziehung auf die Sünde kann nur geredet werden, sofern Gott irgendwie Urheber der Sünde ist.

256) Dieß ist aber bloße Abstraktion. Denn eine Thätigkeit Gottes auf die Sünde kann es nicht geben, sondern nur auf die Aufhebung derselben, d. h. die Erlösung, so jedoch, daß auch die erstere insofern von Gott geordnet seyn muß, als es bei Gott keinen Unterschied zwischen Bewirken und Zulassen geben kann.

7) Sofern Sünde und Gnade in unserem Selbstbe- entgegengesetzt sind und zwar beide auf der allge-

meinen Mitwirkung Gottes, die letztere aber noch besonders auf einer Mittheilung Gottes beruht: so kann Gott unmöglich auf dieselbe Weise Urheber der Sünde seyn, wie der Gnade.

258) Da wir uns aber der Gnade immer nur bewußt sind im Zusammenseyn mit der Sünde, so muß auch die letztere, wenigstens als ein Verschwindendes in dem göttlichen Willen geordnet seyn.

259) Der Widerspruch zwischen diesen beiden Sätzen (257. 258.) ist sehr schwer aufzulösen. Der Versuch, nur den einen von ihnen gelten zu lassen, den andern aber zu verwerfen, führt

a) entweder zum Manichäismus, wenn man nemlich die Sünde auf keine Weise in Gott will gegründet seyn lassen;

b) oder zum Pelogianism, wenn man nemlich allen Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufheben will.

260) Die kirchliche Lehre, daß Gott nicht Urheber der Sünde sey, beruht auf den zwei Vorstellungen,

a) da in Gott Denken und Hervorbringen dasselbe sey, die Sünde aber kein göttlicher Gedanke seyn könne: so könne es auch gar keinen hervorbringenden Willen Gottes in Beziehung auf sie geben;

b) Da Gott die Sünde verboten habe, so könne er sie unmöglich bewirken.

261) Allein diese Vorstellungen bedürfen doch einiger Beschränkung:

a) Die Sünde kann wenigstens ebenso wie die Endlichkeit, wiewohl diese auch kein göttlicher Gedanke ist, in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet seyn.

b) Da der gebietende Wille der schlechthin vollkommene ist, welchem das von dem hervorbringenden Willen Bewirkte niemals entspricht: so muß doch auch diese Unangemessenheit in dem göttlichen Willen gegründet seyn.

262) Daß die Sünde nach der kirchlichen Lehre ihren Grund in der menschlichen Freiheit habe, hat seine vollkom-

mene Richtigkeit, kann aber die göttliche Ursächlichkeit derselben nicht aufheben, da die Freiheit nur die zeitliche und endliche Ursächlichkeit derselben ist.

263) Der Sinn dieses kirchlichen Lehrsatzes ist:

a) Daß die Sünde kein bloßer Schein sey, indem sie auf dasjenige höchste Maaß von innerer Lebendigkeit zurückgeführt wird, welches das Eigenthümliche unseres Wesens ausmacht.

b) Daß wir uns im Sündigen keineswegs können als leidend und von anderwärtsher bestimmt ansehen.

c) Daß die Sünde, von dem innersten Mittelpunkt des Lebens ausgehend allemal des Sünders eigene That ist und keines Andern.

d) Daß der Einzelne nicht schon durch die gemeinsame Natur für alle einzelne Fälle bestimmt ist.

264) Vielmehr ist jener Widerspruch (S. 257 — 9) durch folgende zwei Gesichtspunkte aufzulösen:

a) Sofern die Sünde nicht kann in göttlicher Ursächlichkeit gegründet seyn, sofern ist sie auch für Gott nicht.

b) Sofern das Bewußtseyn der Sünde zur Wahrheit unseres Daseyns gehört, also die Sünde wirklich ist, so ist sie auch als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet.

265) Das Erstere (264, a) läßt sich so beweisen. Was Gottes Ursächlichkeit bei der Sünde thut, das ist die Unterstützung des sinnlichen Naturtriebs in seiner Aeußerung und die Vorstellung des göttlichen Gesetzes. Keines von beiden aber ist Sünde. Die Sünde ist also nicht durch den Willen Gottes und nicht für Gott da; sie ist nur eine Verneinung am Guten, ist vor Gott nur der unvollkommene der Erlösung nach harrende Zustand.

266) Gott hat es aber in der eigenthümlichen Natur unseres geistigen Lebens also geordnet, daß das nichtgewordene Gute uns als Sünde und Uebel erscheint. Dieß ist jedoch keine Täuschung, die Gott uns aufgelegt hätte; sonst wäre auch unsere ganze Weltvorstellung eine Täuschung,

weil auch die Welt für Gott nicht so ist, wie wir sie uns vorstellen.

267) Das Letztere (S. 264. b) läßt sich so beweisen. Die Sünde kann doch von Gott geordnet seyn:

a) Betrachtet man sie als Verneinung, so kann Gott sie doch, wie alles Endliche geordnet haben.

d) Betrachtet man sie als dem göttlichen Willen nicht entsprechend, so hat sie dieß sogar mit dem Guten gemein, das dem göttlichen Willen nie ganz entspricht.

268) Diese Darstellung setzt voraus,

a) daß die Sünde kein schlechthiniger Widerspruch gegen Gottes gebietenden Willen ist;

b) daß sie nicht aus einem sündlosen Zustand sittlich vollkommener Thätigkeit entstanden ist.

269) Nichts hilft die gewöhnliche Aushülfe, daß Gott die Sünde nicht gewollt, sondern zugelassen habe, indem dieser vom menschlichen Regiment und seinen Verhältnissen entlehnte Ausdruck seinen Ort nur in dem Gebiete der getheilten Ursachlichkeit hat. Die ewige aber hat ihres gleichen nicht, und alle zeitliche muß sich zu ihr gleichmäßig verhalten.

270) Noch verwirrender ist die Annahme, Gott habe die Sünde geordnet als unvermeidliches Mittel zu gewissen Zwecken; denn nicht leicht kann es eine verfehltere Darstellung des Christenthums geben, als wenn Christus nur eintritt, um den aus der Sünde entstehenden Schaden gut zu machen.

271) Denn von einem Schaden derselben kann nicht die Rede seyn, da die nur allmählige und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewußtseyns zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher unser Geschlecht steht.

372) Auch von dem Uebel, welches mit der Sünde zusammenhängt, gilt ganz dasselbe, was von der Sünde selbst:

a) Es kann nicht von Gott geordnet seyn, sofern es als Streit von Existenzen erscheint, weil nemlich diese nicht

als jede für sich, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit von Gott geordnet sind; insofern ist es auch nicht, sondern nur ein Schein, der aus der Vereinzelung entsteht;

b) von Gott geordnet ist dagegen, daß die natürlichen Unvollkommenheiten in dem Maaße, als das Gottesbewußtseyn noch nicht herrschend ist, von uns als Uebel aufgefaßt werden.

273) Die im Bisherigen nachgewiesene göttliche Ursächlichkeit für Sünde und Uebel wird ausgesprochen in den Lehrstücken von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Erstes Lehrstück. Gott ist heilig.

274) Heiligkeit ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.

275) Gewissen ist nemlich, daß alle durch das Gottesbewußtseyn anregbaren Handlungen nicht bloß theoretisch als Forderungen aufgestellt werden, sondern auch sich im Selbstbewußtseyn geltend machen, sodaß jede Abweichung davon als Lebenshemmung, somit als Sünde, gefühlt wird. Der eigentliche Ort für das Gewissen ist das Gesammtleben, nicht das zu veränderliche Einzelleben.

276) Gegen die gewöhnliche Definition (Wohlgefallen am Guten, Mißfallen am Bösen) gilt:

a) Es ist nicht wissenschaftlich, Gott ein Mißfallen zuzuschreiben. Denn dieses würde ein leidentliches Verhalten Gottes ausdrücken.

b) Dasselbe würde der Fall seyn bei dem Wohlgefallen am Guten, wenn nicht letzteres von Gott selbst gewirkt würde.

277) Vielmehr das Menschliche, welches wir in der Heiligkeit auf Gott übertragen, ist das Gewissen. Dieses ist für uns Erkenntnißgrund Gottes als des Heiligen.

Zweites Lehrstück. Gott ist gerecht.

278) Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Eigenschaft, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit

ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.

279) Diese Erklärung ist enger, als die gewöhnliche:

a) sie befaßt nemlich nur die vergeltende, nicht die gesetzgebende Gerechtigkeit (welche letztere zur Weisheit gehört).

b) Auch von der vergeltenden gibt sie nur die eine Hälfte, nemlich die bestrafende (indem die belohnende sich einzig auf Christus bezieht).

280) In einem unsündlichen Gesammtleben ließe sich diese Eigenschaft gar nicht erkennen; und bei verschwindender Sünde verschwindet auch sie, ohne daß in dem materiellen Zustand sich etwas ändert.

281) Die göttliche Ursächlichkeit offenbart sich in einer solchen Weltordnung, daß die aus der Sünde sich entwickelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältniß der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden.

282) Dieß letztere findet aber nicht im Einzelleben, sondern im Gesammtleben, am besten in der Totalität des menschlichen Daseyns statt.

283) Sieht man aber den einzelnen Menschen als Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit an,

a) so wird die letztere zu einem Ebenbild der bürgerlichen herabgewürdigt;

b) auch widerspricht die Erfahrung.

284) Die Ausflucht, die göttliche Gerechtigkeit entwickle sich hier nur unvollkommen und erlange erst jenseits ihre Vollständigkeit

a) unterwirft Gott einer zeitlichen Entwicklung;

b) schiebt die Schwierigkeit nur weiter hinaus ohne sie zu lösen.

285) Zu einer Eintheilung in natürliche und willkührliche Strafen ist kein Grund vorhanden, da beide vielmehr in einander aufgehen.

286) Als Besserungsmittel können Strafen nicht geordnet seyn. Denn:

a) eine größere Gewalt des Gottesbewußtseyns und eine größere Freiheit des Geistes kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Lust, unmöglich hervorgehen;

b) sonst müßte ein möglichst vollkommen eingerichtetes Strafsystem die Stelle der Erlösung vertreten können.

287) Ebensowenig aber kann eine bloß rächende Abzweckung der göttlichen Strafen angenommen werden; denn —

a) Unrecht und Uebel sind gar nicht gegen einander meßbar;

b) diese Vorstellung würde eine Reizbarkeit und leidentliche Zustände der Gottheit voraussetzen.

288) Der eigentliche Zweck der Strafe ist vielmehr der abwehrende oder einschreckende. Diese Abschreckung muß nothwendig eintreten, ehe das Gottesbewußtseyn sich lebendig zeigt, damit nemlich nicht bis dahin die sinnliche Richtung durch Gewöhnung zur Uebermacht heranwachse.

289) Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben, eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das Dogmatische, da sie doch auf einer anthropopathischen Vorstellung beruht.

Des Gegensatzes andere Seite. Entwicklung des Bewußtseyns der Gnade.

Einleitung.

290) Das fromme Bewußtseyn lehrt uns zwar,

a) daß die Sünde insofern unvermeidlich ist, als es nicht von uns abhängt, im Augenblick unsündlich zu werden;

b) daß die Sünde im Abnehmen ist, indem die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zunimmt.

291) Aber diese Aussagen können die mit dem natürlichen Zustande verbundene Unseligkeit nicht aufheben,

a) denn sonst könnte Gott nicht heilig und gerecht seyn.

b) Wir haben kein Recht, aus dem künftigen Zustand Folgerungen zu machen für den gegenwärtigen.

292) Je mehr nun solche Sätze (290) auf ein eigen-

mächtiges Selbstvergeben führen, desto höher ist der Werth der Erlösung anzuschlagen.

293) Es ist Aussage unsers frommen Selbstbewußtseyns, daß alle Annäherungen an den Zustand der Seligkeit begründet sind in dem neuen, göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde entgegenwirkt.

294) Dieser Satz (S. 293) schließt aus

a) den Separatismus, welcher die Wirksamkeit Christi ohne zeitliche und räumliche Vermittlung lehrt,

b) die Annahme, als ob die besseren Einzelnen ohne ein neu hinzutretendes Gesammtleben die Unseligkeit aufheben könnten.

295) Dieses Gesammtleben (S. 293) geht auf die Wirksamkeit Jesu zurück und setzt voraus,

a) daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe;

b) daß er dieselbe dem von ihm gestifteten Gesammtleben mitgetheilt habe.

296) Diese unsündliche Vollkommenheit, diese Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist etwas Uebernatürliches; ebenso das neue Gesammtleben in Bezug auf den früheren Zustand; wiewohl es kein Wunder ist in Bezug auf den Erlöser, indem es vielmehr die Natur jeder ausgezeichneten Kraft ist, Masse an sich zu ziehen und festzuhalten.

297) Sofern die Sünde vor Gott nicht ist (S. 264—6) sofern taugt auch für ihn der Ausdruck Erlösung nicht; vielmehr wird in dieser Hinsicht das Geschäft Jesu am zweckmäßigsten bezeichnet als die Stiftung eines neuen Gesammtlebens und die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur.

298) Diese Vorstellungsweise —

a) legt Jesu dieselbe Vollkommenheit bei, wie die andere,

b) ist ein Correctiv für die Verirrungen der andern,

c) ist ein ebenso richtiger und unmittelbarer Ausdruck des Selbstbewußtseyns.

---

haftenden Ursündlichkeit, welche mit der ursprünglichen Vollkommenheit zugleich besteht,

c) einer für alle gemeinsamen Schuld.

Zweites Lehrstück von der wirklichen Sünde.

241) Es ist unmittelbarer Ausdruck unseres (nicht persönlichen, sondern) zum Gesammtbewußtseyn erweiterten Selbstbewußtseyns, daß aus der Erbsünde in allen Menschen immer die wirkliche Sünde hervorgeht.

242) Es gibt in dem ganzen Gebiet der sündigen Menschheit keine einzige, ganz vollkommen gute, d. h. rein die Kraft des Gottesbewußtseyns darstellende Handlung und keinen ganz reinen Moment, in welchem nicht doch noch irgend etwas in einem geheimen Widerspruch mit dem Gottesbewußtseyn stände.

243) Die wirkliche Sünde ist auch ohne Aeußerlichwerden da, wo nur innerlich Sündhaftes erscheint und an einem Moment des Bewußtseyns als Gedanke oder als Begierde Theil hat.

244) Abgesehen von der Erlösung trägt Keiner die Sicherheit gegen irgend eine Art des Bösen in sich, sondern Jeder entdeckt soviel Keime des Bösen in sich, daß, wenn nur die Reizung groß genug wäre, alsdann jedes Böse in jedem Menschen, wenn auch nicht habituell, hervortreten würde.

245) Somit sind alle wirklichen Sünden ihrem Wesen und Charakter nach gleich; denn alle sind, wenn gleich nur momentane und partielle Siege des Fleisches über den Geist.

246) Die meisten gewöhnlichen Eintheilungen der Sünde drücken nur eine Verschiedenheit derselben nach ihrer Gestalt und Erscheinung aus, aber keine Ungleichheit in dem Sündenwerth. Hieher gehört —

a) Die Eintheilung nach den Hauptelementen der ursprünglichen Sündhaftigkeit in Aeußerung der Begierde und Verunreinigung des Gottesbewußtseyns;

b) innere und äußere;

c) vorsätzliche und unvorsätzliche, wobei die letzteren, ob-

gleich in Unwissenheit und Uebereilung gegründet, gegen die allgemeine Vorstellung größer seyn können, als die ersteren, indem die Unwissenheit aus Mangel an sittlichem Gefühl und die Uebereilung aus Leidenschaft hervorgehen kann.

d) Todsünden und läßliche Sünden, wobei die Merkmale sehr schwer anzugeben sind.

247) Die einzig passende Eintheilung ist:

a) Sünden der Wiedergebornen, in welchen die Kraft der Sünde schon gebrochen und im Verschwinden begriffen ist und nicht mehr verursachend ist weder für die Thäter selbst, noch für Andere. Ebendeswegen sind sie läßlich oder schon vergeben.

b) Sünden der Unwiedergebornen. Sie sind verursachend für die Thäter selbst und für andere; sie hindern das geistige Leben in ihnen und in der Gesammtheit, und sie sind nicht läßlich, bis Wiedergeburt erfolgt.

Zweiter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt in Beziehung auf die Sünde.

248) Wäre das Gottesbewußtseyn absolut herrschend über alles Sinnliche und Leibliche, würde es keine Lebenshemmung erfahren: so würden wir nichts, nicht einmal Tod, Krankheit und Schwäche für Uebel halten.

249) Herrscht dagegen das Fleisch, wirkt die Welt hemmend auf uns ein, so ist mit der Sünde auch zugleich das Uebel gesetzt, indem nun die Welt dem Menschen anders erscheint, als sie ihm ohne Sünde erschienen wäre.

250) Das Uebel tritt also erst mit der Sünde, aber auch unfehlbar mit ihr ein. Es ist dasjenige in dem außer uns und uns entgegengesetzten endlichen Seyn, worauf wir die Hemmungen unseres eigenen Seyns zurückführen.

251) Uebel kann etwas dadurch werden,

a) daß es die Fülle der Reizmittel vermindert, durch

welche die Entwicklung des Menschen gefördert wird. (Mangel und Dürftigkeit);

b) daß es die Bildsamkeit der Welt durch den Menschen vermindert (Druck und Widerstand).

252) Das Uebel ist zweierlei,

a) das gesellige (sonst genannt das moralische) welches aus der Thätigkeit der Menschen hervorgeht

b) das natürliche, z. B. Tod, Krankheit.

253) Das Uebel ist mit der Sünde verbunden und Strafe desselben; dieß gilt aber unmittelbar nur von dem geselligen Uebel. Das natürliche wäre ohne die Sünde zwar auch da; wir würden es aber nicht als Uebel empfinden, weil die bestimmende Kraft des Gottesbewußtseyns doch frei und ungehemmt wäre; und es würde erscheinen als Reizmittel für die Erhaltung des Geistes.

254) So viel Sünde, so viel (geselliges) Uebel und so viel Empfindung des natürlichen Uebels. Dieser Satz gilt aber nicht für einzelne Menschen, wie Juden und Hellenen glauben, sondern nur für die Gesammtheit. Es kann vielmehr gerade der von der Sünde freieste am meisten Uebel zu tragen haben.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf das Bewußtseyn der Sünde beziehen.

255) Von göttlichen Eigenschaften in Beziehung auf die Sünde kann nur geredet werden, sofern Gott irgendwie Urheber der Sünde ist.

256) Dieß ist aber bloße Abstraktion. Denn eine Thätigkeit Gottes auf die Sünde kann es nicht geben, sondern nur auf die Aufhebung derselben, d. h. die Erlösung, so jedoch, daß auch die erstere insofern von Gott geordnet seyn muß, als es bei Gott keinen Unterschied zwischen Bewirken und Zulassen geben kann.

257) Sofern Sünde und Gnade in unserem Selbstbewußtseyn entgegengesetzt sind und zwar beide auf der allge-

meinen Mitwirkung Gottes, die letztere aber noch besonders auf einer Mittheilung Gottes beruht: so kann Gott unmöglich auf dieselbe Weise Urheber der Sünde seyn, wie der Gnade.

258) Da wir uns aber der Gnade immer nur bewußt sind im Zusammenseyn mit der Sünde, so muß auch die letztere, wenigstens als ein Verschwindendes in dem göttlichen Willen geordnet seyn.

259) Der Widerspruch zwischen diesen beiden Sätzen (257. 258.) ist sehr schwer aufzulösen. Der Versuch, nur den einen von ihnen gelten zu lassen, den andern aber zu verwerfen, führt

a) entweder zum Manichäismus, wenn man nemlich die Sünde auf keine Weise in Gott will gegründet seyn lassen;

b) oder zum Pelogianism, wenn man nemlich allen Unterschied in der göttlichen Ursächlichkeit aufheben will.

260) Die kirchliche Lehre, daß Gott nicht Urheber der Sünde sey, beruht auf den zwei Vorstellungen,

a) da in Gott Denken und Hervorbringen dasselbe sey, die Sünde aber kein göttlicher Gedanke seyn könne: so könne es auch gar keinen hervorbringenden Willen Gottes in Beziehung auf sie geben;

b) Da Gott die Sünde verboten habe, so könne er sie unmöglich bewirken.

261) Allein diese Vorstellungen bedürfen doch einiger Beschränkung:

a) Die Sünde kann wenigstens ebenso wie die Endlichkeit, wiewohl diese auch kein göttlicher Gedanke ist, in der göttlichen Ursächlichkeit gegründet seyn.

b) Da der gebietende Wille der schlechthin vollkommene ist, welchem das von dem hervorbringenden Willen Bewirkte niemals entspricht: so muß doch auch diese Unangemessenheit in dem göttlichen Willen gegründet seyn.

262) Daß die Sünde nach der kirchlichen Lehre ihren Grund in der menschlichen Freiheit habe, hat seine vollkom-

mene Richtigkeit, kann aber die göttliche Ursächlichkeit derselben nicht aufheben, da die Freiheit nur die zeitliche und endliche Ursächlichkeit derselben ist.

263) Der Sinn dieses kirchlichen Lehrsatzes ist:

a) Daß die Sünde kein bloßer Schein sey, indem sie auf dasjenige höchste Maaß von innerer Lebendigkeit zurückgeführt wird, welches das Eigenthümliche unseres Wesens ausmacht.

b) Daß wir uns im Sündigen keineswegs können als leidend und von anderwärtsher bestimmt ansehen.

c) Daß die Sünde, von dem innersten Mittelpunkt des Lebens ausgehend allemal des Sünders eigne That ist und keines Andern.

d) Daß der Einzelne nicht schon durch die gemeinsame Natur für alle einzelne Fälle bestimmt ist.

264) Vielmehr ist jener Widerspruch (S. 257 — 9) durch folgende zwei Gesichtspunkte aufzulösen:

a) Sofern die Sünde nicht kann in göttlicher Ursächlichkeit gegründet seyn, sofern ist sie auch für Gott nicht.

b) Sofern das Bewußtseyn der Sünde zur Wahrheit unseres Daseyns gehört, also die Sünde wirklich ist, so ist sie auch als das die Erlösung nothwendig Machende von Gott geordnet.

265) Das Erstere (264, a) läßt sich so beweisen. Was Gottes Ursächlichkeit bei der Sünde thut, das ist die Unterstützung des sinnlichen Naturtriebs in seiner Aeußerung und die Vorstellung des göttlichen Gesetzes. Keines von beiden aber ist Sünde. Die Sünde ist also nicht durch den Willen Gottes und nicht für Gott da; sie ist nur eine Verneinung am Guten, ist vor Gott nur der unvollkommene der Erlösung nach harrende Zustand.

266) Gott hat es aber in der eigenthümlichen Natur unseres geistigen Lebens also geordnet, daß das nichtgewordene Gute uns als Sünde und Uebel erscheint. Dieß ist jedoch keine Täuschung, die Gott uns aufgelegt hätte; sonst wäre auch unsere ganze Weltvorstellung eine Täuschung,

weil auch die Welt für Gott nicht so ist, wie wir sie uns vorstellen.

267) Das Letztere (S. 264. b) läßt sich so beweisen. Die Sünde kann doch von Gott geordnet seyn:

a) Betrachtet man sie als Verneinung, so kann Gott sie doch, wie alles Endliche geordnet haben.

d) Betrachtet man sie als dem göttlichen Willen nicht entsprechend, so hat sie dieß sogar mit dem Guten gemein, das dem göttlichen Willen nie ganz entspricht.

268) Diese Darstellung setzt voraus,

a) daß die Sünde kein schlechthiniger Widerspruch gegen Gottes gebietenden Willen ist;

b) daß sie nicht aus einem sündlosen Zustand sittlich vollkommener Thätigkeit entstanden ist.

269) Nichts hilft die gewöhnliche Aushülfe, daß Gott die Sünde nicht gewollt, sondern zugelassen habe, indem dieser vom menschlichen Regiment und seinen Verhältnissen entlehnte Ausdruck seinen Ort nur in dem Gebiete der getheilten Ursachlichkeit hat. Die ewige aber hat ihres gleichen nicht, und alle zeitliche muß sich zu ihr gleichmäßig verhalten.

270) Noch verwirrender ist die Annahme, Gott habe die Sünde geordnet als unvermeidliches Mittel zu gewissen Zwecken; denn nicht leicht kann es eine verfehltere Darstellung des Christenthums geben, als wenn Christus nur eintritt, um den aus der Sünde entstehenden Schaden gut zu machen.

271) Denn von einem Schaden derselben kann nicht die Rede seyn, da die nur allmählige und unvollkommene Entwicklung der Kraft des Gottesbewußtseyns zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher unser Geschlecht steht.

372) Auch von dem Uebel, welches mit der Sünde zusammenhängt, gilt ganz dasselbe, was von der Sünde selbst:

a) Es kann nicht von Gott geordnet seyn, sofern es als Streit von Existenzen erscheint, weil nemlich diese nicht

als jede für sich, sondern nur in ihrer Zusammengehörigkeit von Gott geordnet sind; insofern ist es auch nicht, sondern nur ein Schein, der aus der Vereinzelung entsteht;

b) von Gott geordnet ist dagegen, daß die natürlichen Unvollkommenheiten in dem Maaße, als das Gottesbewußtseyn noch nicht herrschend ist, von uns als Uebel aufgefaßt werden.

273) Die im Bisherigen nachgewiesene göttliche Ursächlichkeit für Sünde und Uebel wird ausgesprochen in den Lehrstücken von der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes.

Erstes Lehrstück. Gott ist heilig.

274) Heiligkeit ist diejenige göttliche Ursächlichkeit, kraft deren in jedem menschlichen Gesammtleben mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit zugleich das Gewissen gesetzt ist.

275) Gewissen ist nemlich, daß alle durch das Gottesbewußtseyn anregbaren Handlungen nicht bloß theoretisch als Forderungen aufgestellt werden, sondern auch sich im Selbstbewußtseyn geltend machen, sodaß jede Abweichung davon als Lebenshemmung, somit als Sünde, gefühlt wird. Der eigentliche Ort für das Gewissen ist das Gesammtleben, nicht das zu veränderliche Einzelleben.

276) Gegen die gewöhnliche Definition (Wohlgefallen am Guten, Mißfallen am Bösen) gilt:

a) Es ist nicht wissenschaftlich, Gott ein Mißfallen zuzuschreiben. Denn dieses würde ein leidentliches Verhalten Gottes ausdrücken.

b) Dasselbe würde der Fall seyn bei dem Wohlgefallen am Guten, wenn nicht letzteres von Gott selbst gewirkt würde.

277) Vielmehr das Menschliche, welches wir in der Heiligkeit auf Gott übertragen, ist das Gewissen. Dieses ist für uns Erkenntnißgrund Gottes als des Heiligen.

Zweites Lehrstück. Gott ist gerecht.

278) Die Gerechtigkeit Gottes ist diejenige Eigenschaft, kraft deren in dem Zustand der gemeinsamen Sündhaftigkeit

ein Zusammenhang des Uebels mit der wirklichen Sünde geordnet ist.

279) Diese Erklärung ist enger, als die gewöhnliche:

a) sie befaßt nemlich nur die vergeltende, nicht die gesetzgebende Gerechtigkeit (welche letztere zur Weisheit gehört).

b) Auch von der vergeltenden gibt sie nur die eine Hälfte, nemlich die bestrafende (indem die belohnende sich einzig auf Christus bezieht).

280) In einem unsündlichen Gesammtleben ließe sich diese Eigenschaft gar nicht erkennen; und bei verschwindender Sünde verschwindet auch sie, ohne daß in dem materiellen Zustand sich etwas ändert.

281) Die göttliche Ursächlichkeit offenbart sich in einer solchen Weltordnung, daß die aus der Sünde sich entwickelnden Lebenshemmungen durch kein noch so günstiges Verhältniß der Außenwelt können abgewendet oder aufgehoben werden.

282) Dieß letztere findet aber nicht im Einzelleben, sondern im Gesammtleben, am besten in der Totalität des menschlichen Daseyns statt.

283) Sieht man aber den einzelnen Menschen als Gegenstand der göttlichen Gerechtigkeit an,

a) so wird die letztere zu einem Ebenbild der bürgerlichen herabgewürdigt;

b) auch widerspricht die Erfahrung.

284) Die Ausflucht, die göttliche Gerechtigkeit entwickle sich hier nur unvollkommen und erlange erst jenseits ihre Vollständigkeit

a) unterwirft Gott einer zeitlichen Entwicklung;

b) schiebt die Schwierigkeit nur weiter hinaus ohne sie zu lösen.

285) Zu einer Eintheilung in natürliche und willkührliche Strafen ist kein Grund vorhanden, da beide vielmehr in einander aufgehen.

286) Als Besserungsmittel können Strafen nicht geordnet seyn. Denn:

a) eine größere Gewalt des Gottesbewußtseyns und eine größere Freiheit des Geistes kann daraus, daß die Furcht geltend gemacht wird gegen die Lust, unmöglich hervorgehen;

b) sonst müßte ein möglichst vollkommen eingerichtetes Strafsystem die Stelle der Erlösung vertreten können.

287) Ebensowenig aber kann eine bloß rächende Abzweckung der göttlichen Strafen angenommen werden; denn —

a) Unrecht und Uebel sind gar nicht gegen einander meßbar;

b) diese Vorstellung würde eine Reizbarkeit und leidentliche Zustände der Gottheit voraussetzen.

288) Der eigentliche Zweck der Strafe ist vielmehr der abwehrende oder einschreckende. Diese Abschreckung muß nothwendig eintreten, ehe das Gottesbewußtseyn sich lebendig zeigt, damit nemlich nicht bis dahin die sinnliche Richtung durch Gewöhnung zur Uebermacht heranwachse.

289) Gott Barmherzigkeit zuzuschreiben, eignet sich mehr für das homiletische und dichterische Sprachgebiet, als für das Dogmatische, da sie doch auf einer anthropopathischen Vorstellung beruht.

Des Gegensatzes andere Seite. Entwicklung des Bewußtseyns der Gnade.

Einleitung.

290) Das fromme Bewußtseyn lehrt uns zwar,

a) daß die Sünde insofern unvermeidlich ist, als es nicht von uns abhängt, im Augenblick unsündlich zu werden;

b) daß die Sünde im Abnehmen ist, indem die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns zunimmt.

291) Aber diese Aussagen können die mit dem natürlichen Zustande verbundene Unseligkeit nicht aufheben,

a) denn sonst könnte Gott nicht heilig und gerecht seyn.

b) Wir haben kein Recht, aus dem künftigen Zustand Folgerungen zu machen für den gegenwärtigen.

292) Je mehr nun solche Sätze (290) auf ein eigen-

mächtiges Selbstvergeben führen, desto höher ist der Werth der Erlösung anzuschlagen.

293) Es ist Aussage unsers frommen Selbstbewußtseyns, daß alle Annäherungen an den Zustand der Seligkeit begründet sind in dem neuen, göttlich gewirkten Gesammtleben, welches dem Gesammtleben der Sünde entgegenwirkt.

294) Dieser Satz (S. 293) schließt aus

a) den Separatismus, welcher die Wirksamkeit Christi ohne zeitliche und räumliche Vermittlung lehrt,

b) die Annahme, als ob die besseren Einzelnen ohne ein neu hinzutretendes Gesammtleben die Unseligkeit aufheben könnten.

295) Dieses Gesammtleben (S. 293) geht auf die Wirksamkeit Jesu zurück und setzt voraus,

a) daß Jesus eine unsündliche Vollkommenheit habe;

b) daß er dieselbe dem von ihm gestifteten Gesammtleben mitgetheilt habe.

296) Diese unsündliche Vollkommenheit, diese Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist etwas Uebernatürliches; ebenso das neue Gesammtleben in Bezug auf den früheren Zustand; wiewohl es kein Wunder ist in Bezug auf den Erlöser, indem es vielmehr die Natur jeder ausgezeichneten Kraft ist, Masse an sich zu ziehen und festzuhalten.

297) Sofern die Sünde vor Gott nicht ist (S. 264—6) sofern taugt auch für ihn der Ausdruck Erlösung nicht; vielmehr wird in dieser Hinsicht das Geschäft Jesu am zweckmäßigsten bezeichnet als die Stiftung eines neuen Gesammtlebens und die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur.

298) Diese Vorstellungsweise —

a) legt Jesu dieselbe Vollkommenheit bei, wie die andere,

b) ist ein Correctiv für die Verirrungen der andern,

c) ist ein ebenso richtiger und unmittelbarer Ausdruck des Selbstbewußtseyns.

Erster Abschnitt.

Von dem Zustande des Christen, sofern er sich der göttlichen Gnade bewußt ist.

Erstes Hauptstück. Von Christo.

Erstes Lehrstück. Von der Person Christi.

299) In dem Selbstbewußtseyn der Glaubigen gehen die eigenthümliche Thätigkeit und die ausschließende Würde des Erlösers in einander auf, und es ist ganz vergeblich, die eine oder die andere höher zu stellen, als die andere.

300) Um ein Gesammtleben zu stiften, das sich zu allen andern frommen Gemeinschaften verhält wie die Vollkommenheit zum Unvollkommenen und das doch auch in seiner höchsten Entwicklung sich zu dem Erlöser nur in dem Verhältniß befindet, alles was es ist nur zu seyn vermöge der Empfänglichkeit für seine Einwirkung, bedarf er eine urbildliche Würde, indem das Höchste in dem Gesammtleben nur Annäherung ist an seinen Zustand.

301) Da es sich aber in diesem Gesammtleben nicht um die tausenderlei Beziehungen des menschlichen Lebens, um Wissen, Kunst und Geschicklichkeit handelt, sondern einzig um die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns: so schreiben wir dem Erlöser auch nur in dieser letzten Beziehung Urbildlichkeit zu.

302) Gegen den Einwurf, daß das Gesammtleben selbst immer unvollkommen bleibe, so sey es genug, wenn dem Stifter desselben eine vorbildliche, (nicht gerade urbildliche) Würde zugeschrieben werde, gilt folgendes:

a) bei dieser Ansicht bliebe der Wunsch und die Hoffnung übrig, daß das Menschengeschlecht in seinen Trefflichsten einmal über Christus hinausgehen werde, und dieß ist schon die Gränze des Christlichen.

b) Wenn man nur immer Fortschreitung setzt in der Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns, aber läugnet, daß die Vollkommenheit derselben irgendwo sey, so kann man

auch nicht behaupten, die Schöpfung des Menschen sey vollendet.

303) Auch der Ausweg, daß das Urbild könne gedacht und auf Jesum nur mit mehr oder weniger Willkühr übertragen seyn, ist abgeschnitten; denn

a) dann müßte das Christenthum seine Ansprüche fahren lassen, alle anderen Glaubensweisen in sich aufzunehmen und aus sich selbst immer mehr Vollkommenheit zu entwickeln.

b) Der menschlichen Natur vor Christo kann bei dem Zustand allgemeiner Sündhaftigkeit das Vermögen, ein reines und vollkommenes Urbild aus sich zu erzeugen, nicht zugeschrieben werden.

304) Die Erscheinung eines solchen Erlösers aus dem früheren geschichtlichen Gesammtleben der Sünde ist nicht begreiflich, und fällt in dieser Beziehung unter den Begriff des Wunders. Sein geistiger Gehalt nemlich kann nicht aus dem Gehalte des menschlichen Lebenkreises erklärt werden, dem er angehörte, sondern kann nur aus der allgemeinen Quelle des geistigen Lebens durch einen schöpferischen Akt Gottes abgeleitet werden.

305) Insoweit geschieht jedoch der Forderung vollkommener Geschichtlichkeit Genüge, daß von seiner Geburt an seine Kräfte sich allmählich zu Fertigkeiten ausbildeten und so auch sein Gottesbewußtseyn nur in dem Maaße sein Ansehen über das sinnliche Selbstbewußtseyn äußerte, als die verschiedenen Funktionen des letzteren schon hervorgetreten waren.

306) Zu der reinen Geschichtlichkeit und wahren Menschheit der Person Jesu gehört auch dieses, daß er sich nur in einer gewissen Aehnlichkeit mit seinen Umgebungen, also im Allgemeinen volksthümlich entwickeln konnte.

307) Beides, die rein menschliche Auffassung und die Urbildlichkeit des persönlichen Geistesgehalts, muß als vereint gedacht werden. Deßwegen

a) muß seine Entwicklung als frei gedacht werden, von allem, was sich nur als Kampf darstellen läßt;

b) alle Kräfte, sowohl die unteren, zu beherrschenden als auch die höheren leitenden müssen mit einander hervorgetreten seyn, so daß die Bemächtigung der unteren durch die oberen zugleich mit dem Hervortreten selbst erfolgt ist.

c) Die Reinheit von Sünde darf auch nicht als Folge äußerer Bewahrung angesehen werden, sondern als gegründet in dem inwohnenden Gottesbewußtseyn.

d) Auch die volksthümliche Bestimmtheit kann nur den Organismus, nicht das eigenthümliche Princip des Lebens betreffen.

308) Der Erlöser ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur. Seine Sündlosigkeit hindert diese Identität keineswegs, indem die Sünde nicht zum Wesen des Menschen gehört, sondern eine Störung desselben ist.

309) Dagegen ist der eigenthümliche Vorzug des Erlösers vor allen Menschen die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns.

310) Sofern dieses Gottesbewußtseyn in dem Erlöser allein rein und thätig und ausschließend jeden Moment bestimmend ist, so ist es bei dem Erlöser — was nicht gesagt werden kann von unserem getrübten und unvollkommenen Gottesbewußtseyn ohne ihn — eine vollkommene Einwohnung des höchsten Wesens, ein eigentliches Seyn Gottes in ihm. Ja da durch ihn erst das menschliche Gottesbewußtseyn ein Seyn Gottes in der menschlichen Natur wird, so vermittelt er allein alles Seyn Gottes in der Welt und alle Offenbarung Gottes durch die Welt.

311) Der Anfang des Lebens Jesu muß von allem Sünde verbreitenden und das innere Gottesbewußtseyn störenden Einfluß früherer Geschlechter frei seyn, und ist nur als eine ursprüngliche That der menschlichen Natur zu begreifen. Nur durch eine solche ursprüngliche und unsündliche Naturthat konnte eine Sättigung der Natur mit Gottesbewußtseyn erfolgen.

312) Nach der Analyse des christlichen Selbstbewußt-

seyns, welche in den bisherigen Sätzen enthalten ist (S. 299 — 311) müssen nun die kirchlichen Lehrsätze beurtheilt werden.

313) Der kirchliche Lehrsatz, daß in Jesu Christo die göttliche und menschliche Natur vereinigt waren zu Einer Person, drückt richtig aus,

a) daß in dem neuen Gesammtleben eine Lebensgemeinschaft zwischen ihm und uns möglich sey;

b) daß das Seyn Gottes in ihm aufs deutlichste ausgesprochen werde.

314) Dagegen ist Protest einzulegen gegen die wissenschaftliche Beschaffenheit des Ausdrucks:

a) Verwirrend ist die Bezeichnung des Subjekts, indem der Name Jesus und Sohn Gottes bald für die aus der Vereinigung entstandene Person, bald für das vor der Vereinigung bestehende Göttliche, letzteres offenbar unrichtig und unbiblisch gebraucht wird.

b) Schlimmer noch ist, daß Göttliches und Menschliches gemeinschaftlich unter den Begriff Natur zusammengefaßt und so einander coordinirt werden. Am wenigsten taugt der Ausdruck Natur für Gott, da er gewöhnlich ein beschränktes Seyn bezeichnet.

c) Ebenso unpassend ist das Verhältniß zwischen Person und Natur; nach dem sonstigen Sprachgebrauch umfaßt eine Natur viele Personen, hier aber soll Eine Person mehrere Naturen haben. Daher die Menge theologischer Streitigkeiten, welche aus diesen Ausdrücken entstanden sind.

d) Die Formeln dieser Lehre taugen nicht zu den Formeln der Dreieinigkeitslehre; denn hier bekennen wir drei Personen in Einem Wesen, dort Eine Person in zwei Naturen.

315) Auch den Werth dieser Theorie für den Gebrauch der Kirche können wir nur sehr gering anschlagen. Denn —

a) sie macht nur eine sehr verwickelte Rechtfertigung in einer Reihe lauter verneinender Ausdrücke nöthig;

b) sie taugt nicht als Anleitung zur homiletischen Behandlung;

c) sie eignet sich nicht, um die verschiedenen, bald doketischen, bald ebionitischen Ansichten von der Person Jesu zu prüfen.

316) Was dieser kirchliche Lehrsatz (S. 313) abzweckt, drücken wir in Uebereinstimmung mit der obigen Analyse (299—311) deutlicher und einfacher so aus: das Seyn Gottes in dem Erlöser ist als seine innerste Grundkraft gesetzt, von welcher alle Thätigkeit ausgeht, und welche alle Momente zusammenhält; alles Menschliche aber bildet nur den Organismus für diese Grundkraft und verhält sich zu derselben als ihr aufnehmendes und als ihr darstellendes System.

317) Der zweite kirchliche Lehrsatz: bei der Vereinigung der göttlichen Natur mit der menschlichen war die göttliche allein thätig oder sich mittheilend und die menschliche allein leidend oder aufgenommen werdend; während das Vereintseyns beider aber war auch jede Thätigkeit eine beiden gemeinschaftliche, — ist richtig.

318) Nur bedarf er folgende nähere Bestimmungen:

a) die menschliche Natur würde in diesem Satze doketisch erscheinen, wenn man nicht voraussetzt, daß in ihr die Möglichkeit mit erschaffen war, in eine solche Vereinigung mit dem Göttlichen aufgenommen zu werden, und daß sie bei dem Akte jener Aufnahme in einer personbildenden Thätigkeit begriffen gewesen sey.

b) Das Göttliche würde in das Zeitliche herabgezogen, wenn man die göttliche Thätigkeit dabei nicht ansieht als eine ewige, d. h. als identisch mit dem Rathschluß der Schöpfung des Menschen.

319) In diesem Satze (S. 317) ist auch die Unpersönlichkeit der menschlichen Natur in Christo vor ihrer Vereinigung mit der göttlichen ausgesagt. So verkehrt dieser Ausdruck ist, so treffend ist sein Sinn, daß nemlich die menschliche Natur die Person Christi nicht hätte hervorbringen können, ohne das Hinzutreten der vereinigenden göttlichen Thätigkeit. Ebenso bedeutet dieser Ausdruck im Fortgang des Lebens Jesu die Beständigkeit jener selbigen, göttlichen Einwirkung.

320) Nicht minder hängt mit diesem Satze (S. 317) auch die Lehre von der übernatürlichen Zeugung Jesu zusammen. Dagegen hat die gewöhnliche Vorstellung, welche bloß in der Ausschließung des männlichen Antheils besteht,

a) weder eine exegetisch entscheidende Begründung,

b) noch einen hohen dogmatischen Werth, welchen letzteren dagegen die Vorstellung von der Unpersönlichkeit und von der schöpferischen Thätigkeit Gottes bei der Erzeugung Jesu hat.

321) Auch die Erzeugung aus der Jungfrau Maria hätte das Seyn Gottes in Jesu nicht begründen können ohne die Dazukunft einer göttlichen Thätigkeit, wenn nicht die ergänzende Vorstellung hinzukommt, daß auch die Maria — dann aber auch alle ihre Voreltern von der angestammten Sündhaftigkeit müssen frei gewesen seyn. Aber diese Vorstellung ist sehr bedenklich.

322) Die Hauptsache dabei ist die göttliche, schöpferische Thätigkeit, welche den verunreinigenden Einfluß von Seiten des Vaters ebenso gut abhalten konnte und mußte, als von Seiten der Mutter. Die Vorstellung von dieser allein bleibt der Glaubenslehre wesentlich und nothwendig, um den eigenthümlichen Vorzug des Erlösers unverringert zu erhalten.

323) In Beziehung auf den Zustand des Vereintseyns beider Naturen in Christo gilt folgender Kanon:

Es kann kein thätiger Zustand in Christo gewesen seyn, der nicht als ein für sich bestehender betrachtet von dem Seyn Gottes in ihm wäre angefangen und von der menschlichen Natur vollendet worden, und ebenso kein leidender, dessen ihn erst zu einem persönlichen erhebende Verwandlung in Thätigkeit nicht denselben Gang genommen hätte.

324) Was durch das Seyn Gottes in Christo wird, ist alles vollkommen menschlich und konstituirt zusammen eine Einheit eines naturgemäßen Lebenslaufes, in welchem alles, was zur Erscheinung kommt, rein menschlich ist, ganz verstanden aber nur Alles werden kann unter Voraussetzung jener Vereinigung, durch welche allein diese Person werden

konnte. Nur bei dieser Darstellung bleibt das Göttliche unveränderlich und über die Zeitlichkeit erhaben.

325) Aus der hier dargelegten Beschaffenheit des Seyns Gottes in Christo und der Nothwendigkeit, die Behandlung des höchsten Wesens als eine Natur aufzugeben, folgt, daß aus der Glaubenslehre auszuschließen und bloß der Dogmengeschichte zu überlassen sind,

a) die Formeln ἀχωρίστως, ἀδιαιρέτως, ἀδιαστάτως, wiewohl sie ganz richtig abwehren, daß beide Naturen auf irgend eine Weise geschieden gedacht werden;

b) die Formeln ἀναλλοιώτως, ἀτρέπτως ἀσυγχύτως, obgleich auch diese die Vorstellung von einer Umänderung der einen Natur durch die andere richtig abwehren;

c) die leere, formalistische Theorie, wie Sätze von Christo sollen gebildet werden, welche weder für das homiletische, noch — wegen des zu Grunde gelegten Begriffs von Natur — für das wissenschaftliche Gebiet taugen.

d) die communicatio idiomatum, indem bei einer Mittheilung des Göttlichen nichts Menschliches mehr übrig bleiben könnte, und bei einer Mittheilung des Menschlichen, z. B. des Leidens, das Göttliche müßte aufgehoben werden.

326) Der wesentliche Vorzug des Erlösers vor uns kann nicht ausgedrückt werden durch eine bloß zufällige oder mittels eines besonderen göttlichen Beistandes, der etwas Anderes seyn sollte, als die Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur in Christo, bewirkte Unsündlichkeit. Daher muß mit der Formel potuit non peccare auch die andere verbunden werden non potuit peccare.

327) Sofern in die Dogmatik nichts den Erlöser Betreffendes kann aufgenommen werden, was nicht mit seiner erlösenden Ursächlichkeit in Verbindung stände und sich auf den ursprünglichen Eindruck, den sein Daseyn machte, zurückführen läßt: so können auch die Thatsachen der Auferstehung, der Himmelfahrt, der Wiederkunft zum Gericht nicht als

eigentliche Bestandtheile der Lehre von seiner Person aufgestellt werden.

328) Diese, bisher unabhängig von der h. Schrift dargelegte Ansicht, ist die ursprünglich christliche gewesen. Dieß zeigt die h. Schrift, wenn auch die Anführung einzelner Stellen und die Vertheilung des Beweises in göttliche Namen, Eigenschaften, Werke und Ehre großentheils Schwankendes und Unzuverläßiges zu Tage fördert, am sichersten durch einen großen Totalüberblick.

Zweites Lehrstück. Von dem Geschäfte Christi.

329) Die erlösende Thätigkeit besteht darin, daß der Erlöser die Gläubigen in die Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns aufnimmt, wodurch der Zwiespalt zwischen dem höheren und dem sinnlichen Bewußtseyn aufgehoben und das erstere gefördert wird.

330) Seine That in uns ist immer die That seiner durch das Seyn Gottes in ihm bedingten Unsündlichkeit und Vollkommenheit und wird durch seine Mittheilung unsere That.

331) Dabei wirkt er auf das Freie nach der Natur des Freien. Seine in die Gemeinschaft mit ihm aufnehmende Thätigkeit ist ein schöpferisches Hervorbringen des ihn in sich aufnehmen Wollens oder vielmehr nur die Zustimmung zu der Wirkung von dieser.

332) Das Geschäft des Erlösers kann nicht begriffen werden ohne die Bildung eines Gesammtlebens, welchem das kräftige Gottesbewußtseyn eingepflanzt werden soll als ein neues Lebensprincip, in Beziehung auf welche Gesammtheit er sich dann auch die Einzelnen aneignet, wie er auf sie trifft.

333) Analog dieser Vorstellungsweise, ist die Bildung zu einer bürgerlichen Gemeinschaft, sofern der Einzelne, welcher die Idee des Staats lebendig in sich trug, die übrigen, bisher Vereinzelten, in die Gemeinschaft dieser Idee aufnimmt, und ein neues Gesammtleben hervorbringt.

334) Daß diese Vorstellung mystisch genannt werde,

muß man sich gefallen lassen, sofern darunter verstanden wird dasjenige, was zu dem Kreise nur Weniger gemeinsamer Lehren gehört, für die Andern aber ein Geheimniß ist. Dagegen unterscheidet sie sich von zwei anderen, nemlich

a) von der magischen, welche separatistisch eine durch kein Gemeinwesen vermittelte Einwirkung Jesu auf Einzelne annimmt (wobei eine persönliche Erscheinung Jesu auf Erden nur eine überflüssige Zuthat gewesen wäre);

b) von der empirischen, welche das Erlösende in Jesus einzig auf Lehre und Beispiel beschränkt, durch welche doch das Bewußtseyn der Sünde nicht hinweggenommen wird.

335) In der Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Christi ist unmittelbar mit der Vollkommenheit des Gottesbewußtseyns auch die Seligkeit gegeben, und dieses ist die versühnende Thätigkeit Jesu.

336) Deßwegen hören Schmerzen und Leiden nicht auf, wie denn auch Christus solche gehabt hat; nur Unseligkeit ist nicht in diesen Schmerzen, weil sie als solche in das innerste Leben nicht eindringen; zu dem Leben Christi in uns dringen sie nicht als Hemmungen, sondern nur als Anzeigen von dem, was noch zu thun ist. Der Zusammenhang zwischen Sünde und Strafe hört auf, indem beide nicht mehr sittlich auf einander bezogen werden, wenn auch natürlich betrachtet das Eine die Folge des anderen ist.

337) Auch diese Ansicht, wie die obige (S. 334), ist entgegengesetzt

a) einer magischen, welche die Mittheilung der Seligkeit unabhängig macht von dem Aufgenommenseyn in die Lebensgemeinschaft Christi, und sie vielmehr als unsern Lohn betrachtet für die Strafe, welche Christus erduldet.

b) einer empirischen, welche bei Abnahme der Sünde auf Abnahme des Uebels schließt, und somit mehr in der Hoffnung als in der Wirklichkeit statt findet.

338) Die Hauptsache bei der Erlösung sowohl, als der Versühnung ist die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft Jesu.

Als sekundäres Element kommt nun aber das Leiden hinzu. Dasselbe hat

a) einen mittelbaren Werth für die Erlösung, sofern die Thätigkeit Jesu in ihrer höchsten Vollkommenheit erschien, wenn sie keinem Widerstande wich, auch dem nicht, welcher den Untergang der Person herbeizuführen drohte.

b) einen unmittelbaren für die Versühnung, sofern die Seligkeit Jesu, von welcher die Gläubigen einen Eindruck erhalten sollen, in ihrer Vollkommenheit nur dadurch erschien, daß sie von der Fülle des Leidens, wiewohl solches aus dem Widerstreben der Sünde hervorging, doch nicht überwunden wurde.

339) Magische Zerrbilder sind die Auffassungen, welche die Aufnahme in die Lebensgemeinschaft hintansetzend, annehmen:

a) Die Hingebung in das Leiden selbst um des Leidens willen sey die eigentliche Summe der erlösenden Thätigkeit,

b) Christus habe seine Seligkeit im Leiden freiwillig aufgegeben.

340) Als den Gipfel des Leidens in Christo müssen wir setzen das Mitgefühl der Unseligkeit der Menschen; aber einzelnes Leiden herauszugreifen und besonders auf die körperlichen Leiden einen ausgezeichneten Versühnungswerth zu setzen, ist wohl selten ohne verunreinigende Beimischung von Superstition.

341) Nach diesen Sätzen (S. 329 — 340) müssen nun die kirchlichen Lehrsätze beurtheilt werden.

342) Daß die kirchliche Lehre die Thätigkeit Christi in das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt eintheilt, ist insofern zweckmäßig, als sie dadurch die Geschäfte Christi als potenzirte Umbildungen derjenigen darstellt, durch welche sich im alten Bunde die göttliche Regierung offenbarte.

343) Das Wesentliche in der prophetischen Thätigkeit Jesu ist dasjenige, was mit seiner Selbstdarstellung zusammenhängt; denn nur die Kundmachung seiner eigenthümlichen Würde konnte die Menschen wirksam einladen, in die dar-

gebotene Gemeinschaft zu treten. Somit sind drei Stücke als das Wesen seiner Lehre constituirend nicht von einander zu trennen, nemlich

a) die Lehre von seiner Person,
b) die Lehre von seinem Berufe oder von der Mittheilung des ewigen Lebens,
c) die Lehre von dem Verhältniß zu Gott, als dem sich in ihm offenbarenden Vater.

344) In Ansehung des hohenpriesterlichen Amtes gibt es bedeutende Mißverständnisse, von denen wir uns lossagen müssen:

a) Das Spielende der veralteten Wundentheologie, welche doch nicht den Priester, sondern das Opfer voraussetzt. Das Opfer aber ist frei von aller Selbstthätigkeit, ohne Entschluß, in einem ganz leidentlichen Zustande.
b) Die Meinung, das Leiden sey gleich gewesen der Summe von Uebeln, welche das Maaß der Strafe für die Sünden des ganzen menschlichen Geschlechts ist, also ein unendliches Leiden, wozu dann supplementarisch ein Mitleiden der göttlichen Natur angenommen wird, welches doch undenkbar ist.
c) Die Ansicht, als ob Gott das Leiden für den Erlöser als Strafe geordnet habe, welche eine Vorstellung von Gerechtigkeit voraussetzt, die von den rohesten, menschlichen Zuständen auf Gott übertragen ist.
d) Die Ansicht, als ob die Hingebung Jesu in das Leiden eine willkührliche Handlung gewesen sey, wodurch sie vielmehr zu einer mönchischen Selbstpeinigung oder einem freiwilligen Tode würde.

345) Christus ist unser Hoherpriester:

a) Durch seinen thätigen,
b) durch seinen leidenden Gehorsam, wobei keiner ohne den anderen gedacht werden, und nicht etwa dem Einen die Erlösung, dem anderen die Versöhnung, sondern beides beiden zugeschrieben wird.
c) Durch seine Vertretung.

346) Der thätige Gehorsam hat:

a) seinen Werth im prophetischen Amt, d. i. in der Selbstdarstellung Christi (siehe 343),

b) seinen hohenpriesterlichen Werth, welcher folgender ist: Christi Thun allein entspricht dem göttlichen Willen vollkommen. Kein Mensch ist für sich gerecht vor Gott. Aber in der lebendigen Gemeinschaft mit Christo gibt Jeder es auf, etwas an und für sich zu seyn; sondern nur in der Gemeinschaft mit Christo, als ein von Christo beseelter oder noch in der Entwicklung begriffener Theil seiner Erscheinung, nur im Zusammenhang mit ihm sind wir ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens.

347) Zu dem leidenden Gehorsam gehört alles, was Jesus von Anfang an, besonders an der Seele gelitten; schon weniger das äußerliche Leiden. An ihm ist zu betrachten:

a) Sein Ursprung. Um uns in die Gemeinschaft seines Lebens aufzunehmen, mußte Jesus damit anfangen, in unsere Gemeinschaft einzutreten, eine Gemeinschaft des Uebels; und besonders in seinen letzten Tagen umgab ihn Judenthum und Heidenthum, als seine Leiden verursachend und somit der ganzen Welt Sünde repräsentirend.

b) Sein prophetischer Werth; der Tod Jesu mußte im höchsten Sinne That seyn. Jesus mußte auch hier die höchste Herrschaft des Geistes über das Fleisch bekunden. Nur in dem unsündlichen Leiden Jesu bis zum Tode läßt sich die Art, wie Gott in ihm war, zur vollständigen Anschaulichkeit bringen.

c) Sein hohepriesterlicher, genugthuender Werth. Sein ganzes Handeln und Leiden von Anfang an war nemlich motivirt durch seine Leiden, d. h. durch sein Mitgefühl unserer Schuld und Strafwürdigkeit. Jesus hat unsere Unseligkeit vermöge seiner Leiden in sein Mitgefühl aufgenommen, und nur vermöge dieses Mitgefühls konnte in ihm eine Richtung entstehen auf die Hinwegnahme dieses Uebels.

348) Die Strafenaufhebung oder Versöhnung geschieht nach dem bisherigen nicht unmittelbar durch den leidenden Gehorsam; sondern dieser war für Christus nur das Motiv zur Erlösung, d. h. zur Mittheilung seiner Unsündlichkeit und Vollkommenheit, und erst in wiefern die Menschen in die Gemeinschaft seines Lebens eingehen, wird die Strafe wahrhaft und wirklich aufgehoben. Oder das Leiden war der Anfang der Erlösung und das Ende derselben das Verschwinden der Strafe.

349) Die Strafaufhebung besteht darin, daß uns in der Gemeinschaft des Lebens Christi mit der Sünde auch die Strafe verschwindet. Die versühnende Thätigkeit Christi ist also zunächst die Stiftung eines seligen Gesammtgefühls für alle Gläubigen, aus welchem sich die eigenthümliche Empfindungsweise jedes Einzelnen in dem Gebiete des höheren Lebens herausbildet. Nur im ersten Moment, wo die alte Beziehungsweise aufhört, ist die Thätigkeit Christi vorzüglich sündenvergebend, in den folgenden segnend. In der Gemeinschaft seines Lebens erscheint uns das im Verschwinden begriffene Uebel nicht mehr als Strafe.

350) Auch der Begriff der Genugthuung, wie der Strafenaufhebung, ist nicht auf den leidenden, sondern auf den thätigen Gehorsam zu beziehen, und bedeutet, daß Christi Erscheinung zureichend war, um das ganze menschliche Geschlecht in die Gemeinschaft seines seligen Lebens hineinzuziehen. Christus ist nicht nur der zeitliche Anfang, sondern auch die ewig unerschöpfliche Quelle eines reinen geistigen Lebens durch seine Gesammtthat geworden.

351) Die hohepriesterliche Vertretung besteht darin:

a) Daß nur durch Christum unsere Gemeinschaft mit Gott geknüpft wird. (Jesus unser Mittler.)

b) Daß jede Anrufung Gottes ihm nicht anders angenehm seyn kann, als nur in Christo, weil nur in diesem das reine Bewußtseyn Gottes gesetzt ist.

352) Das königliche Amt Jesu drückt eine eben so unumschränkte als natürliche Herrschaft Jesu und die unsicht-

bare beseelende Kraft aus, welche der Gemeinde, deren Haupt er ist, einwohnt.

353) Die gewöhnliche Eintheilung des Reichs Christi, Reich der Macht, der Gnade, der Herrlichkeit ist nur in so weit brauchbar, als sich die beiden äußeren Glieder auf die Gränzen dieses einigen Reiches (der Gnade) beziehen, in dem Sinn, daß die Verbreitung des Christenthums unter den Menschen in keine Gränzen eingeschlossen sey, und daß es keine Stufe der Reinheit gebe, welche nicht im Christenthum zu finden sey. Reich der Herrlichkeit bedeutet die unbegränzte Annäherung an den Zustand der Seligkeit, wie diese in Christo allein ist.

354) Was der Mensch durch Christum erhält, das ist

a) Erlösung, d. h. sein Gottesbewußtseyn wird befreit aus dem Zustand der Unterdrückung und Hemmung, in welchem es sich befindet. Aufgenommen in die Gemeinschaft des Lebens Christi, in welchem dieses allein eine centrale Lebenseinheit ausmacht, erlangt er dadurch eine religiöse Persönlichkeit, die er vorher nicht hatte; d. h. eine solche, in welcher jeder überwiegend leidentliche Moment nur durch die Beziehung auf das aus der Gemeinschaft mit dem Erlöser abgeleitete Gottesbewußtseyn beschlossen ist, und jeder Thätige von einer Einwirkung eben dieses Gottesbewußtseyns auf die übrigen Funktionen beginnt.

b) Aus dieser Erlösung ausgehend die Sündenvergebung. In dem Bewußtseyn der angeeigneten Unsündlichkeit Christi kann der Mensch, indem er sich bereit und berechtigt fühlt, auch in die Gemeinschaft der Leiden Christi einzugehen, — nun aufhören, auch das, was für ihn noch Uebel ist, als Strafe anzusehen, wie vielmehr Strafe zu fürchten, da er vielmehr im gemeinschaftlichen Leben mit Christo auch an seiner Belohnung Theil nehmen muß.

Zweites Hauptstück. Von der Art, wie sich die Gemeinschaft mit der Vollkommenheit und Seligkeit des Erlösers in der einzelnen Seele ausdrückt.

355) Wie in der Person Jesu zu unterscheiden ist zwischen der Vereinigung seiner menschlichen Natur mit der göttlichen und dem Zustande des Vereintseyns, so auch in dem neuen Leben des Menschen durch Christum ist zu unterscheiden:

a) der Akt der Vereinigung des Menschen mit Gott, die Wiedergeburt;
b) der Zustand fortwährenden Vereintseyns, die Heiligung.

356) Das Schema ist:

I) Wiedergeburt.
  a) Bekehrung.
    α) Buße.
      1) Reue.
      2) Sinnesänderung.
    β) Glauben.
  b) Rechtfertigung.
    α) Sündenvergebung.
    β) Adoption.
II) Heiligung.

Erstes Lehrstück. Von der Wiedergeburt.

357) Die Wiedergeburt ist das Entstehen einer neuen Kraft, welche sich immer mehr alle Thätigkeiten aneignet, um ein der Unsündlichkeit und Seligkeit Jesu verwandtes Leben zu bilden, Wiederherstellung des Seyns Gottes in dem Menschen.

358) Die Wiedergeburt umfaßt Rechtfertigung und Bekehrung; beide sind dasselbe, nemlich der Anfang der neuen Lebensweise, nur von verschiedenen Seiten, die erste von Seiten Gottes, die zweite von menschlicher Seite angesehen.

359) Bekehrung ist Uebergang aus der Gemeinschaft der Sünde in die Gemeinschaft der Gnade. Ihre beiden Theile sind Buße und Glauben.

360) Buße ist die Verknüpfung von Reue und Sinnesänderung,

a) Reue ist das Seyn in der Gemeinschaft der Sünde, nicht selbstthätig, sondern nur vermittelst des Gefühls; gefühlt werden kann aber dieses Seyn nur als des eigentlichen Lebens Hemmung und Störung, also als Unlust;

b) Sinnesänderung ist Nicht-mehr-seyn-wollen in der Gemeinschaft des sündlichen Lebens, Seyn-wollen in der Gemeinschaft Christi.

361) Glaube ist Aneignung der Unsündlichkeit und Seligkeit Christi.

362) Zum Glauben gehört ein Zweifaches, die Ueberzeugung, daß wir in der Gemeinschaft mit Christo sind, und die Bewegung des Willens, selbstthätig in derselben zu verharren. Als fortwährender Grundzustand des neuen Lebens, ist er die Kontinuität der göttlichen Thätigkeit in der neuen Schöpfung.

363) Es gibt Regungen der Reue und Sinnesänderung und Annäherung an den Glauben noch vor der Bekehrung, welche einerseits nicht vom Menschen selbst ausgehen, sondern von einer göttlichen Thätigkeit, andererseits aber doch das neue Leben nicht unmittelbar hervorrufen, sondern nur vorbereiten. Dieses ist die gratia praeveniens, welche erst mit dem Glauben zur operans wird.

364) Kennzeichen der wahren und vollen Bekehrung ist also

a) nicht der Bußkampf,

b) sondern Messen des Glaubens an der Reue und Sinnesänderung, und der Reue und Sinnesänderung an dem Glauben; Sicherheit des eigenen Gefühls darüber, Festigkeit des Herzens, stetiger Fortschritt in der Heiligung, namentlich Theilnahme an der Verbreitung des Reiches Christi.

365) Die göttliche Thätigkeit, um Buße und Glauben zu wirken, ist — wie von Anfang an — die göttliche Kraft des Wortes oder die prophetische Thätigkeit Christi.

366) Diese göttliche Thätigkeit ist mit der Rechtfertigung eins, und somit kann gesagt werden: So wie das ganze menschliche Geschlecht erlöset ist durch die gesammte prophetische Thätigkeit Christi, sofern sie zugleich hohepriesterlich ist, so wird auch jeder Einzelne dadurch gerechtfertigt, daß die prophetische Thätigkeit Christi sich so lange auf ihn richtet, bis sie von ihm zugleich mit ihrem hohepriesterlichen Charakter auf- und angenommen wird.

367) Das Verhalten des Menschen zu der die Sinnesänderung und den Glauben in ihm hervorbringenden göttlichen Thätigkeit kann seyn:

a) Unmöglich Mitwirkung. Denn sie kann nirgends und auf keine Weise aus der niederen Lebensstufe des zu bekehrenden oder Anderer hervorgehen; was aber mitwirkendes im Menschen wäre, ist durch die zuvorkommende Gnade gesetzt.

b) Aber auch nicht Widerstand, wenn man auch denselben auf ein minimum (Mißfallen — oder auch nur Gleichgültigkeit) reduzirt. Denn dann könnte die Bekehrung wenigstens nicht durch die prophetische Thätigkeit vermittelt seyn, und dieses streitet gegen die Voraussetzung.

c) Völlige Beziehungslosigkeit zwischen dem Thun der Menschen und der göttlichen Gnade ist aber auch nicht zu denken. Das Aufgenommenwerden der göttlichen Gnadenwirkung in die innerste Lebenseinheit ist nicht zu denken ohne eine Selbstthätigkeit. Eine solche zu suchen, welche aber weder Mitwirkung noch Widerstand, noch bloße Leidentlichkeit sey, das ist die Aufgabe.

d) Diese Aufgabe ist gelöst durch die Annahme der Receptivität, d. h. der Fähigkeit, durch eine lebendige Kraft zu bestimmten Lebensthätigkeiten aufgeregt zu werden. Jedes Gesteigertwerden dieser Empfänglichkeit

ist vorbereitende Gnade, die Verwandlung derselben in Selbstthätigkeit gehört der wirksamen Gnade an.

368) Diese Receptivität besteht in dem, wenn auch noch sosehr an die Gränzen des Bewußtseyns zurückgedrängten, doch nicht vollkommen erloschenen Verlangen nach der, die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen constituirenden Gemeinschaft mit Gott.

369) Die Rechtfertigung ist die das neue Leben hervorbringende göttliche Thätigkeit. Sie ist erfüllt, wenn die göttliche Wirkung auf den Menschen zu einer Wirkung in den Menschen und durch den Menschen geworden ist. Oder die göttliche Thätigkeit, wodurch der Mensch in Verbindung mit Christus gesetzt wird.

370) Abgesehen von der Rechtfertigung, d. i. dieser Verbindung mit Christo ist der Mensch kein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens.

371) Entsprechend der Bekehrung besteht auch die Rechtfertigung aus zwei Theilen, der Sündenvergebung und Adoption. Beide sind aber ganz dasselbe und nur verschiedene Namen für Eine Sache. Denn die göttliche Thätigkeit, sofern sie gegen das alte Leben gerichtet ist und es aufhebt, heißt Sündenvergebung, sofern sie das neue hervorruft — Adoption.

372) Sobald mit dem Glauben die neue Gemeinschaft mit Christo entstanden ist, so muß offenbar das Bewußtseyn der Verschuldung und Strafwürdigkeit aufhören, welches der Einzelne in sich tragen mußte, so lange er dem Gesammtleben der Sünde angehörte.

373) Dieß ist nicht so zu verstehen, als ob wir der Sünde vergessen, je ununterbrochener wir von Christo getrieben werden; denn —

a) dieß hieße die Veränderung des Zustandes erst an das Ende der Heiligung setzen;

b) auch wäre Vergessen der Schuld kein Bewußtseyn der Sündenvergebung.

374) Die richtige Lösung ist vielmehr, daß in der Lebensgemeinschaft mit Christo der neue Mensch die Sünde

nicht mehr thätig, sondern nur als Nachwirkung in sich hat, und daß es ihm so unverträglich ist, gesellige und noch mehr natürliche Uebel als Strafen zu erkennen.

375) Den göttlichen Akt, welcher die Rechtfertigung hervorbringt, können wir uns unmöglich unabhängig denken von der Wirksamkeit Christi in der Bekehrung.

376) Auch läßt sich, wenn wir ohne Versinnlichung und mit dogmatischer Schärfe reden wollen, hiebei weder ein zeitlicher, noch ein auf einen Einzelnen gerichteter Akt annehmen. Vielmehr gibt es nur Einen ewigen und allgemeinen Rathschluß der Rechtfertigung der Menschen um Christi willen, und die Wirkungen desselben sind freilich zeitliche und einzelne.

377) Dieser Rathschluß ist derselbe mit der Sendung Christi, und dieser wiederum ist Einer mit der Schöpfung des menschlichen Geschlechts, sofern erst in Christo die menschliche Natur vollendet ist.

378) Es ist nur scheinbar, daß der Gegensatz der evangelischen Kirche gegen die katholische auf der deklaratorischen Beschaffenheit des Rechtfertigungsaktes beruhe. Vielmehr ist die Hauptsache im Streit, ob die Rechtfertigung durch den Glauben, oder ob sie durch die Werke bewirkt werde? Hier ist immer das erste behauptet worden. Dieß vorausgesetzt ist es nicht wohlgethan, wie in der evangelischen Kirche geschieht, die Rechtfertigung nur deklaratorisch zu nehmen.

a) Auch die evangelische Kirche nimmt doch außer dem Deklaratorischen etwas Wirksames an; sie muß also außer der Rechtfertigung in ihrem Sinn noch eine andere göttliche Wirksamkeit annehmen. (So betrachtet ist der Streit gegen die Katholiken nur ein Wortstreit.)

b) Ein Gericht hat freilich nur eine erklärende Funktion, indem die Handlungen, auf die es sich bezieht, ihm gegeben werden. Gott aber kann nichts bloß gegeben werden, worüber er auch bloß zu urtheilen hätte.

c) Einer deklaratorischen Rechtfertigung kann sich der Mensch doch nicht bewußt werden; wohl aber einer

umwandelnden; hat er die letztere im Bewußtseyn, so bedarf er der ersteren nicht mehr.

d) Ja es wäre eine Quelle der Selbstentzweiung, wenn der Christ eine rechtfertigende Deklaration kennte, während er noch Widerspruch gegen Gottes Willen in sich trüge.

e) Gott ist nicht Urheber der Strafe; deßwegen ist keine Erklärung ihrer Aufhebung von ihm nöthig.

f) In Gott ist Denken und Wollen nicht zu trennen; es gibt nur Einen Rathschluß. Denkt man sich nun den Einzelnen von der göttlichen Gnade ergriffen, und ihre Absicht erreicht, so ist nicht abzusehen, wozu noch ein besonderer, deklaratorischer, die Thatsache bejahender Akt in Gott solle gesetzt werden.

g) Gar leicht könnte bei dieser Fassung der Schein entstehen, als ob die Erlösung dem einzelnen Menschen angeeignet würde lediglich durch diesen deklaratorischen Akt, also willkührlich.

379) Die Rechtfertigung ist durchaus unverdienstlich; es ist weder ex congruo, noch ex condigno ein Verdienst dabei.

a) So lange der Mensch noch im Gesammtleben der Sünde ist, habe er auch in demselben eine, freilich nur unvollkommene Tugend, so kann er kein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens seyn.

b) Der Mensch kann keineswegs durch sich selbst und ohne die göttliche Einwirkung in die beseligende Gemeinschaft mit Christo eintreten.

c) Nichts im Menschen (abgesehen von der göttlichen Gnade), d. h. weder einzelne nützliche, mit dem Gesetz übereinstimmende Handlungen (Werke des Gesetzes sey es nun eines äußeren oder eines inneren Sittengesetzes) noch auch die Gesinnung der Rechtschaffenheit und Menschenliebe kann der Grund seyn, welcher die göttliche Einwirkung bestimmt. Sonst wäre die göttliche Thätigkeit durch uns bedingt.

380) Die Rechtfertigung kommt aus dem Glauben, d. h.

a) die göttliche Thätigkeit, durch welche das neue Leben des Menschen beginnt, ist in dem einzelnen Menschen nicht bälder vollendet, als wenn er glaubt;

b) wenn aber Glaube da ist, so kann auch Sündenvergebung und Adoption nicht mehr zweifelhaft seyn.

381) Ganz ausgeschlossen werden muß die falsche Meinung, daß der Mensch den Glauben aus sich selbst entwickle, und dann mittelst seiner die Rechtfertigung erlangen könne. Denn der Glaube ist vielmehr selbst ein Werk des göttlichen Geistes und seine Entstehung ist auf die göttliche Thätigkeit in der Wiedergeburt zurückzuführen.

Zweites Lehrstück. Von der Heiligung.

382) Der Ausdruck Heiligung bedeutet

a) an den alttestamentlichen Sprachgebrauch sich anschließend eine Beziehung auf Gott, durch welche die christliche Lebensentwicklung von der allmähligen Vervollkommnung auf bloß natürlichem Wege unterschieden wird;

b) daß dieser Zustand noch kein Seyn (Heiligkeit), sondern ein Werden ist.

383) Von der Wiedergeburt unterscheidet sich die Heiligung weniger durch die Gestalt oder den numerischen Werth einzelner Handlungen oder ganzer Reihen, welche sehr häufig Folgen sind der Einwirkung eines fremden Lebens, sondern vielmehr dadurch, daß das Nichtmehrseynwollen in dem Gesammtleben der Sünde eine abstoßende Kraft dagegen geworden ist; daß ein stetiges von Christo Bestimmt-seynwollen sich erzeugt, daß die Sünde keinen neuen Boden gewinnt.

384) Heiligung ist Wachsthum des in der Wiedergeburt begonnenen Lebens, eine Entwicklung, vermöge welcher der Wiedergeborne allmählich mit allen seinen Vermögen als ein selbstständiges und seinen eigenen Lebensquell in sich tragendes Einzelwesen zum Werkzeuge Christi umgebildet wird.

385) In jedem Moment der Heiligung ist

a) als ein verschwindendes die Reue, hier das Bewußtseyn, noch der Sünde anzugehören;

b) als ein zunehmendes der Glaube, hier Verständniß des Zusammenhangs mit Christo, und Wohlgefallen an demselben.

386) Wenn gesagt wird, daß wie in der Heiligung ein mit Christo verwandtes Leben führen, daß jeder durch die Heiligung ein Christus werden soll; so darf doch auch unsere Ungleichheit mit Christo nicht verschwiegen werden.

a) In den Geheiligten war vorher schon Sünde, und dieselbe bleibt auch in ihnen, wenn gleich als ein Verschwindendes, so daß der Stand der Heiligung nie ganz vollendet wird, und der Einzelne nie zu einer vollen Lebensähnlichkeit mit Christo gelangt.

b) Die Erwerbung der Vollkommenheit trägt bei uns die Gestalt eines, dazu nicht immer siegreichen Kampfes; daher ein sicheres Fortschreiten nur dann wahrgenommen werden kann, wenn man eine längere Reihe von Schwankungen zusammen schaut.

c) Christus war in seinem Verhältniß zu dem ihn umgebenden Gesammtleben nur thätig; wir aber sind leidend; und wenn auch die eigene Sündhaftigkeit bei uns fortwährend beschränkt wird durch die Macht des Geistes, so gilt dieses doch nicht in gleichem Maaße von den Verstärkungen, die sie von außen erhält.

387) Die Sünden derer im Zustand der Heiligung bringen ihre Vergebung immer schon mit sich; denn

a) der neue Mensch ist doch thätig, wenn auch sein Widerstand ein unzureichender gewesen ist;

b) die Wiedergeburt, wenn sie nemlich wirklich vorhanden ist als ein göttliches Leben, kann durch eine einzige Handlung oder Unterlassung nicht verloren gehen.

c) Noch weniger kann das christliche Bewußtseyn ein freiwilliges Sichzurückziehen der göttlichen Gnade annehmen.

388) Den von einzelnen angesehenen Lehrern, aber weit nicht mit allgemeiner Uebereinstimmung ausgesprochenen Satz,

398) Aus dem Bisherigen folgt, daß es keinen Gebrauch von Gnadenmitteln gibt, als der zugleich ein gutes Werk ist, und keine guten Werke, als welche zugleich der Gebrauch von Gnadenmitteln sind.

399) Eigentlich gibt es keine guten Werke, als die Werke Christi und der durch den Glauben mit ihm Verbundenen. Die guten Werke der Wiedergebornen bedürfen wegen des beigemischten Sündlichen noch der Vergebung, und hieraus folgt, daß die Sünden nicht können vergeben werden um der guten Werke willen.

400) Dem Gesetz werden wir auf dem Gebiet der Heiligung keinen großen Werth beilegen können, weil die Liebe mehr ist und thut, als das Gesetz fordert.

a) Es offenbart die Sünde nicht hinlänglich, wenigstens die innere, indem wir in Christo eine viel vollkommenere Erkenntniß der Sünde haben.

b) Auch kann es das Ziel der Heiligung nicht vorhalten; denn diese kann es in seinen einzelnen Vorschriften nie zur Anschauung bringen.

Zweiter Abschnitt.

Von der Beschaffenheit der Welt, bezüglich auf die Erlösung.

Erstes Hauptstück. Von dem Entstehen der Kirche.

401) Das Entstehen der Kirche d. h. des Gesammtlebens derjenigen, welche die Erlösung in sich aufgenommen haben und mit Christo vereinigt sind, kann zweifach betrachtet werden,

a) indem man rückwärts sieht auf dasjenige, was Sache der göttlichen Weltregierung ist, daß nemlich diejenigen, welche die Kirche bilden sollen, aus der Welt müssen ausgesondert werden. Dieß gibt die Lehre von der Erwählung.

b) Indem man vorwärts sieht auf das so entstehende Gesammtleben, welches nur durch die Selbigkeit des

Bewegenden und Treibenden in Allen eine moralische Person werden kann. Dieß gibt die Lehre von dem heil. Geist.

Erstes Lehrstück. Von der Erwählung.

402) Wenn wir das theilweise Gelingen und Mißlingen der Verkündigung betrachten, so gibt es einen in der göttlichen Weltregierung eingeleiteten Vorzug der Einen vor den Andern ohne einen in den Personen selbst dazu vorhandenen Grund, (welcher Vorzug sich auch auf anderen Gebieten durchaus nachweisen läßt).

403) In das von Christo gestiftete Reich Gottes können zu Folge der Gesetze der göttlichen Weltregierung, so lange das Menschengeschlecht auf Erden besteht, niemals alle gleichzeitig Lebenden gleichmäßig aufgenommen werden. Dieß folgt

a) aus dem Gesetze, daß — was von Einem Punkte ausgeht, sich nur allmählich über den ganzen Raum verbreitet;

b) daraus, daß der Stand der Gnade niemals kann angeboren werden.

404) Erwählung ist das gleichzeitig verschiedene Verhalten der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit bei der Aufnahme der Einzelnen in die Lebensgemeinschaft Christi.

405) Diese ungleichzeitige Aufnahme folgt mit Nothwendigkeit daraus, daß Gott die Seligkeit der Menschen gewollt hat unter der Form eines Reiches Gottes. Die Aufnahme muß ungleichzeitig seyn, wenn die Kirche nach menschlicher Weise als ein geschichtliches Ganzes sich bilden und wachsen soll. Hätte Gott eine gleichzeitige Aufnahme gewollt, so hätte er entweder eine andere Naturordnung des menschlichen Lebens, oder eine andere Heilsordnung für den Geist eingerichtet. Darum ist die Ordnung des göttlichen Rathschlusses die einer zeitlichen Entwicklung, in der es ein Nacheinander auch des ursprünglich Gleichzeitigen nothwendig gibt.

406) Es ist also Gott wohlgefällig gewesen, daß gerade in dieser bestimmten Menge so bestimmter Wesen die mensch-

liche Natur sich darstelle, und daß die Anordnung und Wiederbringung der menschlichen Dinge durch Christum sich vollende, und ist für beides kein anderer Grund anzugeben, als das göttliche Wohlgefallen.

407) Der innere Mißklang, welchen diese Darstellung hervorbringen könnte, verschwindet, sobald wir uns das Uebergehen Einzelner nur als vorübergehend, nur als Zwischenzustand denken. So erscheint es als die nothwendige Naturform der göttlichen Thätigkeit.

408) Auch dürfen wir die einzelnen Menschen, die durch längeres Uebergehen verkürzt scheinen, nicht bedauern;

a) Denn wie Christus nicht im Anfange der Welt, sondern zu seiner Zeit kam, so wird auch jeder zu seiner Zeit wiedergeboren, so daß wir nicht denken können, es wäre ihm besser gewesen, früher wiedergeboren zu werden.

b) Für den Schmerz über spätere Wiedergeburt gibt es kein Subjekt; der noch nicht Wiedergeborene hat ihn nicht, dem Wiedergeborenen verschwindet er.

c) Das neue Leben wird um deswillen nicht kürzer, weil das alte länger gewesen ist.

409) Die Meinung, daß die göttliche Gnade weder ursprünglich einem fehle, noch sich von ihm zurückziehe, sondern daß sie nur von dem Einen immer nicht ergriffen werde, wohl aber von dem Andern, wodurch der Anfang des neuen Lebens auf die Willensthätigkeit des Menschen zurückgeführt wird, so wie selbst diejenige, daß der Eine Widerstand leiste, der Andere denselben aufgebe, wenn das Aufgeben des Widerstandes auf die Willensthätigkeit zurückgeführt wird, ist pelagianisch.

410) Gegen Calvins absolutum decretum gilt:

a) Der im christlichen Mitgefühl zurückbleibende unauflösliche Mißklang in der Voraussetzung, daß ein Theil des menschlichen Geschlechts gänzlich von der Erlösung solle ausgeschlossen bleiben.

b) Diese Ansicht läßt zwar denjenigen, welchen die Gnade versagt wird, keinen Grund zur Beschwerde; wohl

aber verstattet sie denjenigen, welchen die Gnade ertheilt seyn soll, keinen ruhigen Genuß derselben, wegen des Mitgefühls.

c) Sagt man, es müssen sich alle göttliche Eigenschaften und namentlich die Gerechtigkeit offenbaren, so müssen sie sich, da ja keine Trennung derselben statt findet, alle an demselben Subjekte beweisen.

d) Würde ein Theil der Menschen für immer von der Erlösung ausgeschlossen, so müßte man manichäischer Weise die menschliche Natur spalten.

e) Auch Christus würde sich nicht auf gleiche Weise zu Allen verhalten, und sein eigenthümliches Geschäft wäre dann anstatt der Erlösung das Gericht.

411) Die Bekehrung des Einzelnen ist abhängig von seinem Lebensgange, oder die rechtfertigende göttliche Gnade ist in ihren Wirkungen durch die allgemeine göttliche Weltordnung bestimmt, also nothwendig, und nicht bälder oder später erfolgend, als zu der durch seine Lebensentwicklung bestimmten Zeit.

412) Geht man vom Glauben an Christus und seine Erlösung aus, so kommt man zum Schluß, daß es nur Eine Vorherbestimmung gibt, nemlich zur Seligkeit:

a) Jeder andere Zustand ist nur als Zwischenzustand zu betrachten.

b) Wir sind uns der lebendigen, erfolgreichen Wirksamkeit der Kirche bewußt.

c) Sehen wir auch, daß viele diese Wirkungen nicht erfahren, so können wir doch nur über ihr dermaliges Verhältniß zur Kirche urtheilen.

d) Daß viele berufen, und nur wenige auserwählt sind, ist für jede Zeit wahr; aber die jetzt nicht Erwählten können für eine spätere Zeit aufbewahrt seyn.

413) Sobald man die kirchliche Lehre annimmt, daß der Zustand des Menschen zur Zeit des Todes die Entscheidung bilde, so kommt man unwiderstehlich auch zur Annahme eines decretum reprobationis.

a) Denn nun kann man nicht sagen, die Vorherbestim-

mung geht nur auf die Einen; die Andern werden nur pro tempore übersehen. (Ihr Zustand ist ja kein Zwischenzustand.)

b) Vorhersehen und vorherbestimmen lassen sich bei Gott nicht trennen.

c) Wenn Gott das bedingte (das Verloren gehen) vorhersieht, und die Bedingung nicht ändert, nemlich das Verhältniß zwischen der eigenthümlichen persönlichen Beschaffenheit und dem Ort in der Welt in Bezug auf den Gang der Verkündigung, so hat er eben dadurch das bedingte mit vorherbestimmt.

414) Die Formel, daß die Erwählung auf dem vorhergesehenen Glauben beruhe, —

a) ist nur auf dem untergeordneten Standpunkte der Spekulation wahr, wenn nemlich der Mensch abgesondert von der allgemeinen Weltordnung betrachtet wird.

b) Sie ist aber deßwegen nicht genügend, weil der Mensch atomistisch für sich selbst betrachtet wird.

c) Es wäre in letzterer Beziehung, um den Zusammenhang mit dem Gang der Weltereignisse einzusehen, besser, wenn gesagt würde, die Erwählung beruhe auf vorausgesehener größten Wirksamkeit der Predigt.

d) Sie scheint eine Rechtfertigung enthalten zu sollen, in Bezug auf die ausgeschlossenen.

e) Die Gränze zwischen dem eigenen Thun des Menschen und der Unterstützung von oben läßt sich nie genau angeben, so daß man immer wird sagen müssen: Gott erwählt die, denen er den Glauben zu geben, und die er im Glauben zu erhalten beschlossen hat.

f) Die genannte Formel muß also ganz davon befreit werden, daß der göttliche Rathschluß bestimmt wird von einem offenbar ganz menschlichen Vorauswissen in Gott, dessen Gegenstand unabhängig von seinem Rathschluß ist, so daß dieser sich darnach richten muß.

415) Mit der vorigen Formel streitet nicht, sondern ist nur aus einem universelleren Standpunkt gegeben die andere:

die Erwählung, in der allgemeinen Weltordnung betrachtet, erscheint nur bestimmt durch das göttliche Wohlgefallen:

a) Dafür, 1) daß sich die menschliche Natur gerade in dieser Mannigfaltigkeit nach Zeit und Raum darstelle, und dafür, 2) daß die menschlichen Dinge durch Christum angeordnet und wiedergebracht werden sollen, ist kein anderer Grund, als das göttliche Wohlgefallen anzugeben.

b) Die unendliche Mannigfaltigkeit des Gebiets von Nro. 1. gibt uns Anlaß, auch in dem von Nro. 2. d. h. in dem durch die Erlösung entstandenen Lebensgebiet alles zu erwarten, was zwischen einem Kleinsten und einem Größten in der Mitte liegt.

c) Wir können nicht annehmen, daß das göttliche Wohlgefallen den Wirkungskreis des Erlösers geringer bestimmt haben werde, als den Umfang des menschlichen Geschlechts; sonst müßten wir eines der beiden Elemente des christlichen Selbstbewußtseyns aufgeben.

d) In der gegebenen Formel liegt keineswegs das Bestreben, den Einen vorzuziehen, den andern hintanzusetzen; in unserer Darstellung erscheint nichts Einzelnes absolut, sondern alles Einzelne durch einander bedingt. Jeder ist immer zunächst durch das Uebrige bestimmt, und erst mit diesem zusammengenommen in dem göttlichen Wohlgefallen gegründet.

416) Anzuerkennen ist die Richtigkeit der Cautel, daß man unter Christen nicht leichtsinnig einen zu den Verworfenen zählen dürfe:

a) Denn so oft auch nur eine Einwirkung der vorbereitenden Gnade in ihnen zur selbstthätigen Darstellung gekommen ist, so sind sie dadurch Organe zur Verbreitung des Reiches Gottes geworden und haben Zeugniß abgelegt von der Gnade Gottes in Christo.

b) Auch sind wir nicht im Stand, den Uebergang in die Heiligung wahrzunehmen und müssen eben sowohl ein plötzliches, als ein unmerkliches Eintreten der Wiedergeburt oft anerkennen.

417) Anlangend die Nichtchristen, so berechtigt uns die Geschichte zu dem Schluß, daß jedes Volk früher oder später werde christlich werden, um so mehr als Paulus dieses sogar von dem jüdischen Volke hoffte, welches so wiederholt und standhaft die dargebotene Gnade von sich gewiesen hat.

Zweites Lehrstück. Von der Mittheilung des heil. Geistes.

418) Jeder im Stande der Heiligung Befindliche ist sich in seiner Verbindung mit den Gleichgesinnten eines Gemeingeistes bewußt, d. h. einer eigenthümlichen Liebe, welche einerlei ist mit der Gemeinsamkeit der gleichen Bestrebungen.

419) Der die Gemeinschaft aufhebende Krankheitszustand im Christenthum, der naturalistische oder mystische Separatism beruht auf der falschen Vorstellung, daß die Gemeinschaft nur ein Lehren und Lernen sey, welches allerdings bei dem Einzelnen, der gelernt hat, aufhört, und nicht vielmehr ein gegenseitiges anregendes Geben und Empfangen.

420) Dieses Gemeingefühl wird hier unterschieden von dem rein persönlichen Lebensgefühl, welches die Wiedergeburt weckt:

a) nicht als wäre es getrennt von ihm vorhanden; denn das neue Leben des Einzelnen, als ein persönliches, ist nichts anderes, als der ihm innwohnende christliche Gemeingeist, im Besitz dieser bestimmten Seelenkräfte betrachtet, und der christliche Gemeingeist des Einzelnen ist nichts anders, als sein neues persönliches Leben, in dessen Grund und Zusammenhang betrachtet.

b) Es soll durch jene Fassung der philosophische Realism (der nun das Gemeinsame für das Seiende hält) nicht vor dem Nominalism (der das besondere für das Wesen ansieht) vorgezogen werden.

421) Gegen den, aus der gewöhnlichen Vorstellung von der Trinität leicht entspringenden Verdacht, als ob die bisherige Darstellung unbiblisch sey, ist zu bemerken, daß die heil. Schrift den heil. Geist nur in den Gläubigen darstellt und zwar als der Gesammtheit mitgetheilt.

422) Unser christliches Selbstbewußtseyn betrachtet ihn als Eines

a) wie ein Volk eines ist durch die in Allen gemeinsame und selbige Volksthümlichkeit

b) weil er in Allen von Einem und demselben her ist, nemlich von Christo.

423) Da alle Völker bestimmt sind, in die christliche Gemeinschaft überzugehen, so könnte man veranlaßt seyn, diesen christlichen Gemeingeist zu betrachten als das reine Gesammtbewußtseyn, welches etwas Allen Natürliches ist. Aber das christliche Bewußtseyn ist sich des Geistes als eines von Christus Mitgetheilten bewußt; der Impuls, der von ihm ausgeht ist kein natürliches Princip, das sich von selbst ohne Erlösung aus der menschlichen Natur würde entwickelt haben.

424) Dieser Gemeingeist konnte sich nicht bälder vollständig entwickeln, als nach Entfernung des Erlösers von der Erde; denn die Jünger hatten zwar volle Empfänglichkeit, aber noch keine Selbstthätigkeit; denn, was sie damals thaten und verkündigten, war nur der Durchgang der Thätigkeit Christi durch sie.

425) Für alle Zeiten gültig bleibt, daß nicht nur keine andere Gemeinschaft mit Christo besteht, als die in der Kirche; sondern auch, daß jeder in der Kirche nur wirklich ist durch die vollständige Theilnahme an dem Gemeingeiste derselben, und die Entwicklung der Empfänglichkeit allein noch keinen Ort in der Kirche beweißt. Die wahre Mitgliedschaft der Kirche ist empfängliche Selbstthätigkeit, und selbstthätige Empfänglichkeit.

426) Der heil. Geist ist die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur unter der Form des das Gesammtleben der Gläubigen beseelenden Gemeingeistes, ebenso, wie sich das göttliche Wesen mit der menschlichen Natur Christi vereinigt hat.

427) Der Sinn dieses kirchlichen Lehrsatzes ist:

a) daß die Gaben des heil. Geistes nicht außerhalb der Kirche zu suchen sind;

b) daß der heil. Geist nicht bloß ein übernatürliches und geheimnißvolles sondern ein unmittelbar göttliches Wesen ist;

c) daß er nicht außer uns ist, sondern in uns.

428) Sind wir uns nun aber des Geistes sowohl als der Gaben innerlich bewußt, und der Gaben als verschiedener in Anderen: so sind wir uns doch des Geistes als Eines und desselben in Allen unerachtet der Verschiedenheit der Gaben bewußt, und eben dieses, daß der heil. Geist als Einer und derselbige in allen Glaubigen in Jedem Anderes hervorbringt nach Maaßgabe der Verschiedenheit der persönlichen Natur, bezeichnet ihn als den Gemeingeist.

429) Seinen Antheil an dem heil. Geiste hat daher Jeder nicht in seinem persönlichen Bewußtseyn, sondern sofern er sich seines Seyns im Ganzen bewußt ist. Daher ist nun auch die Vereinigung der göttlichen mit der menschlichen Natur in den Glaubigen nicht eine personbildende, wie in Christo, wobei ein Unterschied zwischen dem Erlöser und den Erlösten nicht statt finden könnte.

430) Daß aber dieser Gemeingeist wirklich allen aus derselben Quelle kommend, in Allen Einer ist, geht daraus hervor, daß, wo von einer ursprünglichen Mittheilung desselben die Rede ist, diese immer in Einem Akt an die Gesammtheit erfolgt. Joh. 20, 22. Apostelg. 2, 4.

431) Dieser Gemeingeist verbreitet sich nicht anders auf Andere, als vermöge der wirksamen Darstellung der Einzelnen, welche der Gemeinschaft angehören.

432) Diese in Jedem der vielen Einzelnen unvollkommene Mittheilung muß auf Einer schlechthin vollkommenen Mittheilung des göttlichen Wesens an einen Einzelnen ruhen, (indem sonst gegen den vorhergehenden Satz jeder eine ursprüngliche Mittheilung von Gott empfangen hätte) zu welcher nur dieser Einzelne die Empfänglichkeit hat, deren Wiederholung eben deßhalb nicht möglich ist, von welcher aber durch natürliche Mittheilung eine gemeinsame Vereinigung aller mit dem göttlichen Wesen ausgehen kann.

433) Wie die menschliche Natur in Christo einer

unmittelbaren Vereinigung mit dem göttlichen Wesen fähig war, wodurch dasselbe sein innerstes, beseelendes Wesen wurde: so ist auch die menschliche Natur in uns einer solchen Vereinigung fähig, aber nur durch ihn. D. h. Christus kann seiner göttlichen Natur nach in uns unmittelbar seyn; aber dieses ist bedingt dadurch, daß wir sein menschliches Wesen anerkennen und liebend in uns aufnehmen.

434) Das den heil. Geist constituirende göttliche Wesen ist als solches nicht verschieden von dem die Person Christi constituirenden, sondern dasselbe, weil es nur Ein göttliches Wesen gibt; also ist auch das unmittelbar in uns gesetzte Göttliche dasselbe, mögen wir es aus der Lebensgemeinschaft mit Christo herleiten, oder aus der Ausgießung des heil. Geists in der Kirche. Beide Ausdrücke bezeichnen im Wesentlichen dasselbe, nur erinnert der Erste unmittelbar an die Abhängigkeit des Zustands von der Erscheinung des Erlösers und von dem Glauben an ihn; der andere aber daran, daß das göttliche Wesen in uns auf eine andere Weise ist, als in Christo, und daß wir es nicht jeder für sich allein haben, sondern nur Alle in Gemeinschaft.

435) Die ursprüngliche Ausgießung des Geistes ist ein Wunder gewesen für diejenigen, welche aus der persönlichen Empfänglichkeit übergingen in die gemeinsame Selbstthätigkeit, aber natürlich für Christum, in welchem schon das Größte, woraus das Geringere entspringen konnte, gegeben war.

436) Ebenso ist die Verbreitung des göttlichen Geistes etwas Natürliches in Beziehung auf die christliche Kirche, aber für den Einzelnen, dem sie widerfährt, ist die Wiedergeburt und Aufnahme des Geistes immer ein Wunder.

437) Die durch die gemeinheitbildende Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur bestehende christliche Kirche ist in ihrer Vollständigkeit das Abbild des durch die personbildende Thätigkeit bestehenden Erlösers; und jeder der in der Wiedergeburt ist des heil. Geistes theilhaftig geworden, ist ein ergänzendes Glied jener Gemeinschaft.

Zweites Hauptstück. Von dem Bestehen der Kirche in ihrem Zusammenseyn mit der Welt.

438) Da die von dem heil. Geist beseelte Gemeinschaft einerseits im Verhältniß zu Christo und zu dem Geiste immer sich selbst gleich bleibt, andererseits in ihrem Verhältniß zur Welt dem Wechsel und der Veränderung unterworfen ist; da das sich selbst gleich Bleibende derselben sich zeigt, erstens in dem Zeugniß von Christo durch die heil. Schrift und den Dienst am göttlichen Wort, zweitens durch Anknüpfung der Lebensgemeinschaft mit Christo in Taufe und Abendmahl, drittens in dem gegenseitigen Einfluß des Ganzen und der Einzelnen, welcher Einfluß vorzüglich sich zeigt im Amt der Schlüssel und im Gebet im Namen Jesu; da endlich der Einfluß der Welt auf die Kirche vorzüglich darin besteht, daß die sichtbare Kirche eine getheilte und dem Irrthum unterworfen ist, während die unsichtbare eine Einzige und untrügliche ist, so ergibt sich folgendes Schema:

I. Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.
   a) Von der heil. Schrift.
   b) Von dem Dienste am göttlichen Wort.
   c) Von der Taufe.
   d) Von dem Abendmahl.
   e) Von dem Amte der Schlüssel.
   f) Von dem Gebete im Namen Jesu.

II. Das Wandelbare welches der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseyns mit der Welt.
   a) Von der Mehrheit der sichtbaren Kirchen;
   b) Von der Irrthumsfähigkeit der sichtbaren Kirche.

Erste Hälfte.

Die wesentlichen und unveränderlichen Grundzüge der Kirche.

Von der heiligen Schrift.

439) Das Ansehen der heil. Schrift begründet keineswegs zuerst den christlichen Glauben. Denn die christliche

Frömmigkeit, sofern sie dieselbe ist in allen Gläubigen, muß auch auf dieselbe Weise bei allen entstanden seyn. Nun aber ist sie bei den Aposteln nicht entstanden aus der Schrift, indem diese damals noch nicht vorhanden war, sondern aus dem unmittelbaren Eindruck Christi. Und gerade diesen, den wir nicht haben, will uns die heil. Schrift ersetzen.

440) Fragen wir nun, worauf unser Glaube an die Schrift als Geschichte beruht, unerachtet des vielen Schwierigen, das sie uns darbietet, so ist es nur auf dem Vertrauen, welches wir den Berichterstattern eben ihres christlichen Glaubens willen schenken, und also weil dieser in uns selbst schon begründet ist, so daß also im Gegentheil der Glaube schon vorausgesetzt wird, wenn jemand der heil. Schrift ein eigenthümliches Ansehen einräumt.

441) Wollte man dagegen bei den Unglaubigen den Glauben begründen durch die heil. Schrift, so daß zuerst das göttliche Ansehen der Schrift aus bloßen Vernunftgründen erwiesen würde, und dann aus dieser Ueberzeugung die Ueberzeugung von der Erlösung durch Christum, so würde dagegen zu erinnern seyn,

a) daß solche Gründe immer einen kritischen und gelehrten Verstandesgebrauch voraussetzen, also nur auf diejenigen wirken können, die eines solchen fähig sind, wogegen Andere nur auf jener Autorität hin daran theilnehmen könnten. Dieß wäre aber gegen die Gleichheit der Christen in der evangelischen Kirche

b) daß dann der Glaube auch ohne Buße und Sinnesänderung bei einem gewissen Grade von Geistesbildung andemonstrirt werden könnte; dann wäre er aber bei dem Einzelnen kein Werk besonderer göttlicher Gnade, was gegen alles Bisherige streitet. Auch wäre die durch Beweis erlangte Ueberzeugung etwas ganz Anderes, als der Ausdruck der Frömmigkeit, die mit der Demonstration nicht zusammenhängt.

442) Eine Lehre gehört nicht deßhalb zum Christenthum, weil sie in der Schrift enthalten ist, sondern sie ist in der Schrift enthalten, weil sie zum Christenthum gehört. Der

biblische Beweis ist also die Nachweisung, daß ein so belegter Satz ein ächtes und ursprüngliches Element christlicher Frömmigkeit aussage.

443) Die heilige Schrift (das N. T.) ist einerseits das erste Glied in der fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens, auf der andern die Norm für alle folgenden.

444) Bei den Verfassern derselben wurde jeder verunreinigende Einfluß auf die Darstellung des Christlichen in Wort und That abgewehrt durch den reinigenden Einfluß der lebendigen Erinnerung an den ganzen Christus, durch das unmittelbare Vorschweben des lebendigen Bildes Christi.

445) Dieß ist jedoch zu beschränken,

a) es gilt nemlich nur für diejenigen Theile der Schrift, bei deren Abfassung sich die Verfasser in dem besagten Zustande befanden. Gelegentliche Aeußerungen und Nebengedanken haben also nicht denselben Grund von Normalität, wie dasjenige, was dem jedesmaligen Hauptgegenstande angehört.

b) Nicht jede christliche Darstellung muß ursprünglich aus der Schrift abgeleitet werden, indem jedem Zeitalter die Produktivität zukommt. Dagegen kann aber kein anderes ähnliches Erzeugniß diesen ursprünglichen gleichkommen; jedes ist wenigstens gehalten, irgendwie nachzuweisen, daß es in Uebereinstimmung mit jenen stehe.

446) Die einzelnen Bücher der h. Schrift sind vom h. Geiste eingegeben, und die Sammlung derselben ist unter Leitung des h. Geistes entstanden.

447) Eingebung (im Allgemeinen) ist die Wirksamkeit des Gemeingeistes in den Willen eines Einzelnen, zur Hervorbringung eines Werks. Keineswegs aber darf die vorangehende und zu Grunde liegende Gedankenerzeugung in der Seele des Schriftstellers als ein Akt der göttlichen Offenbarung angesehen werden.

448) Was die Apostel als die würdigsten Träger des göttlichen Wortes auszeichnete, war:

a) Die doppelte Bürgschaft, welche ihre Beharrlichkeit bei Christo leistete, sowohl für die Reinheit ihres Eifers, als für die Vollständigkeit ihrer Auffassung.

b) Daß sie die christlichen Angelegenheiten zu leiten hatten, wodurch der Wille den Geist des Ganzen in sich walten zu lassen, noch besonders entschieden werden mußte.

449) Die apostolische Eingebung ist ein Zustand, an welchem die h. Schrift nur participirte, und der sich soweit erstreckte, als die höchste christliche Amtlichkeit des apostolischen Zeitalters, selbst aber durch die apostolische Reinheit und Vollständigkeit der Auffassung des Christenthums bedingt war.

450) Bei Paulus wurde die letztere ersetzt:

a) Durch die Kräftigkeit der göttlichen Erregung, welche seinen Uebergang zum Glauben bewirkte.

b) Durch den strengen und scharfgebildeten Verstand, dessen sich der h. Geist zur schärfsten Unterscheidung des Rein-Christlichen bedienen konnte.

451) Sofern das ganze apostolische Leben ein Leben aus der Eingebung war, so kam auch der Impuls zum Schreiben aus demselben, nur nicht als ein abgesondertes Stück für sich.

452) Die Frage nach der Inspiration der Worte setzt eine todte scholastizisirende Ansicht voraus, welche auf dem Wege von dem ersten Impuls zum Schreiben bis zum geschrieben da stehenden Worte irgendwo eine bestimmte Gränze ziehen, oder auch das letzte in seiner Aeußerlichkeit für sich als ein besonderes Erzeugniß der Eingebung darstellen will.

453) Auch die Geschichtbücher nehmen an der Eingebung Theil, sofern die richtige Auffassung der Lebensmomente Jesu, welche seine Selbstdarstellung enthalten und von einigen apokryphisch, von andern fanatisch verzerrt wurden, dem göttlichen Geiste beizulegen ist, so wie wir auch das

Gedächtniß im Dienste dieses allgemeinen apostolischen Zweckes unter dem Einfluß des h. Geistes stehend denken müssen.

454) Auch die, nicht im apostolischen Zeitalter geschehene Sammlung der n. t. Bücher ist ein Werk des in der Gedankenwelt der christlichen Gesammtheit schaltenden Geistes, welcher wie jeder Einzelne seine ausgezeichnetsten Gedanken zu unterscheiden und aufzubewahren weiß.

455) Indessen kommt diese bestimmte Anerkennung des Kanonischen nur allmählich und annäherungsweise zu Stande, indem der Sinn für das wahrhaft Apostolische eine in der Kirche sich allmählich steigernde Geistesgabe ist.

456) Die Authentie der Schrift besteht keineswegs darin, daß jedes Buch von der einzelnen Person herrührt, der es beigelegt wird, sondern darin, daß in den von der Kirche uns überlieferten Kanon nicht durch Betrug oder Unkunde solche Bestandtheile aufgenommen worden sind, welche einer apokryphischen oder häretischen Richtung angehören.

457) Dieses Vertrauen muß sich bewähren durch die größte Freiheit, so wie durch die strengste Gewissenhaftigkeit;

a) Es muß alles, was zur richtigen Ausmittelung der Verfasser gehört, seinen ungehemmten Fortgang nehmen;

b) Keine Furcht vor Resultaten darf in dem reinsten hermeneutischen Verfahren uns aufhalten.

458) Die h. Schrift besitzt Normalität, sofern die apostolischen Aeußerungen für unsere religiöse Gedankenerzeugung der regelgebende Typus werden.

459) Diese Normalität ist zureichend, sofern der heil. Geist mittelst des Gebrauchs der Schrift uns so in alle Wahrheit leiten kann, wie diejenigen, die sich der unmittelbaren Unterweisungen Christi erfreuten.

460) Nur ein Schatten dieser konstitutiven Wirksamkeit des h. Geistes durch die Schrift ist die kritische Normalität derselben. Diese besteht darin, daß jede irrige oder an das Häretische anstreifende Darstellung eines Einzelnen an der Schrift geprüft werde.

461) Die a. t. Schriften verdanken ihr Aufgenommenwerden in unsern Kanon theils den Berufungen des N. T. auf sie, theils dem geschichtlichen Zusammenhange des christlichen Gottesdiensts mit der jüdischen Synagoge, ohne daß sie deßhalb die normale Dignität oder die Eingebung der n. t. Schriften theilen.

462) Den messianischen Weissagungen soll ihr Recht nicht abgesprochen werden; doch gehören sie dem Geist an vor dem Geist, d. h. den vorandeutenden Regungen desselben, ehe er als Gemeingeist der Kirche organisirt wurde.

463) Dagegen ist das Gesetz etwas zwischen Eingekommenes, also nebst den Geschichtbüchern, welche sich auf dasselbe beziehen, etwas Nichtgeistiges.

Von dem Dienste am göttlichen Worte.

464) Auch in der Kirche gibt es, wie in jeder Gemeinschaft, einen Unterschied zwischen mehr Selbstthätigen und mehr Empfänglichen. Dieses Verhältniß bringt von selbst eine Mittheilung der ersteren an die letzteren mit sich, welche Mittheilung als Wirkung des Einen Geistes, der die Schrift eingegeben hat, immer auch eine Darreichung des göttlichen Wortes ist.

465) Es kann daher Jeder nur als erinnerndes und entwickelndes Organ dienen und muß Alles auf die Auffassung Christi aus der Schrift zurückführen, wenn nicht unchristliche Ansprüche und separatistische Wirkungen die Gemeinschaft vielmehr auflösen sollen.

466) Dieser Dienst am göttlichen Worte ist theils ein zufälliger und ungeordneter, bestehend in den vereinzelten oft nicht beabsichtigten oder gesuchten Einwirkungen im täglichen Leben, theils ein förmlicher und geordneter.

467) Dieser öffentliche, zur Geschäftsführung unentbehrliche Dienst am göttlichen Worte ist von der Gesammtheit, welche allein die Stelle Christi vertreten kann, nach dem Muster Christi selbst unter gewissen Formen übertragen worden.

468) Nur einer oberflächlichen Ansicht vom Christenthum

ist es möglich, die christliche Gemeinschaft auf das häusliche Leben und auf stille Privatverhältnisse zurückzuführen, da vielmehr gerade die öffentlichen Versammlungen dazu dienen, eine lebendige Ueberzeugung von der Identität des Geistes in Allem zu Stande zu bringen.

469) Der öffentliche Dienst in der Kirche ist in allem an das göttliche Wort gebunden,

a) daher erscheint die Lehre als Auslegung der h. Schrift;

b) eben dieses spricht sich aus durch das Bekenntniß, welches ein kurzer, auf die Schrift zurückgeführter Innbegriff der Lehre ist, aber eben deßhalb nur unter dem Vorbehalt Gültigkeit haben kann, daß seine Schriftmäßigkeit immer ein Gegenstand der Prüfung bleiben muß.

Von der Taufe.

470) Sakrament ist eine Thätigkeit der Kirche, durch welche sie den Einzelnen aufnimmt und hält, welche zugleich eine Thätigkeit Christi selbst ist; oder eine Handlung Christi, welche in eine Handlung der Kirche eingehüllt, seine hohepriesterliche Thätigkeit auf die einzelnen ausübt und die Lebensgemeinschaft zwischen ihm und ihnen fortpflanzt.

471) Die Taufe als Handlung der Kirche bezeichnet den Willensakt derselben, womit sie den Einzelnen in sich aufnimmt; als Thätigkeit Christi ist sie der Leiter für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, wodurch der Einzelne in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen wird.

472) Durch die Verordnung der Taufe durch Jesus ist die Kirche einer großen Unsicherheit enthoben. Denn nun ist jede solche Aufnahme eine That Christi selbst und es ist nicht zu zweifeln, daß in jedem Falle, wo der Befehl Christi gehörig vollzogen wird, nicht auch seine Verheißung, daß mit dieser Aufnahme die Seligkeit des Menschen beginne, in Erfüllung gehen sollte; wogegen offenbar ist, daß ein Nichtgetaufter keinen Antheil an der christlichen Gemeinschaft hat.

473) Keine Auskunft kann verlangt werden, ob und wie das Aeußerliche dieser Handlung mit dem inneren Gehalte

zusammenhängt, sondern vollkommen genügend ist die Anknüpfung an den schon vorher durch Johannes geschichtlich begründeten Gebrauch.

474) Eigentlich sollte daher die Kirche keinen taufen, der nicht reif und bereit wäre, das geistige Leben in der Gemeinschaft mit Christo zu beginnen, oder mit andern Worten: Taufe und Wiedergeburt sollten in Eins zusammenfallen. Jeder sollte wiedergeboren werden durch die Taufe. Jeder, den die Kirche Gott in der Taufe darstellt, sollte von ihm anerkannt werden können, und durch die Taufe selbst den Antheil an dem göttlichen Geiste erhalten.

475) Aber auch bei dieser, so wie bei jeder Handlung der Kirche ist Menschliches beigemischt; sie kann den Moment der Wiedergeburt nicht vorausbestimmen. Die Taufhandlung der Kirche kann den auf die Wiedergeburt gerichteten Bestrebungen des Geistes entweder voraneilen oder nachfolgen. Es kann Wiedergeborne vor der Taufe, und Nichtwiedergeborne nach derselben geben.

476) Allein die Beziehung beider Momente (Taufe und Wiedergeburt) auf einander bleibt doch wesentlich dieselbe. Denn die ersteren (siehe vorhergehenden Satz) haben ein Recht auf die Taufe, und die letzteren können sie nur empfangen haben bei dem Glauben der Kirche, daß aus den Einwirkungen des Ganzen auch die Wiedergeburt hervorgehen werde, und daß sie der rechtfertigenden göttlichen Thätigkeit auf das Wirksamste empfohlen sind.

477) Nach diesen Grundsätzen lassen sich die widersprechenden Ansichten über die Taufe beurtheilen:

a) Die Ansicht der Quäcker, die Taufe sey überflüssig und unterbleibe besser, ist nicht ganz unrichtig in Beziehung auf die Unvollkommenheit der Kirche, aber falsch, wenn sie eine volle Beschreibung der Taufe seyn soll, zu welcher ja die Wirkung des h. Geists gehört.

b) Die Ansicht, die Wiedergeburt sey nur hervorzubringen durch die Taufe, ist richtig, wenn man sie im geistigen Sinne nimmt, unrichtig aber, wenn man es nur auf die äußere Handlung bezieht.

478) Die Taufe, als die Aufnahme in die Gemeinschaft der Kirche, setzt — auch nach biblischen Stellen den Glauben voraus. Es muß daher die Taufe, um der Leiter zu seyn für die rechtfertigende göttliche Thätigkeit, bedingt seyn durch der Kirche Mitgefühl von den unmittelbar den Glauben hervorbringenden Einwirkungen des göttlichen Geistes in der Seele, und wo dieses unsicher ist, sollte sie die Zeichen des Glaubens abwarten.

479) So wie die Taufe recht verwaltet wird, (d. h. zugleich mit der Wiedergeburt) so ist alles, was von ihren Wirkungen (namentlich auch Sündenvergebung und Seligkeit) gelehrt wird, wahr, und keine Veranlassung, weder ihr magische Wirkungen zuzuschreiben, noch sie zu einem bloß äußerlichen Gebrauch herabzuwürdigen.

480) Die Kindertaufe ist nur dann eine vollkommene, wenn man das nach erfolgtem Unterricht hinzukommende Glaubensbekenntniß als den letzten dazu gehörigen Akt ansieht.

Von dem h. Abendmahle.

481) Durch die Taufe sind wir zwar in die Lebensgemeinschaft mit Christus und den Gläubigen eingetreten, und damit hat die Seligkeit begonnen; daß aber diese sich durch sich selbst ungeschwächt erhalten sollte, ist gegen die Analogie alles Lebens. Besonders macht das hemmende Einwirken der Welt eine periodische Unterstützung nöthig und dieß ist das Bedürfniß, dessen Befriedigung wir im Sakrament des Altars suchen.

482) Die Gemeinschaft der Gläubigen unter einander wird gestärkt durch jede kräftige und erregende Erweisung christlicher Liebe im gemeinsamen Leben; die Gemeinschaft der Gläubigen mit Christo durch jedes fromme Insichkehren der Gläubigen, während dessen er sich aus der Schrift Christum vor Augen stellt.

483) Zwischen beiden inne liegt das Gebiet des öffentlichen Gottesdienstes. Denn er ist einerseits ein gemeinsames Leben, andererseits zieht er sich von der Thätigkeit

nach außen in die reflektirende Darstellung des Innern zurück. Somit muß also der Gottesdienst jene zweifache Gemeinschaft fördern.

484) So angesehen erscheint das h. Abendmahl als ein Bestandtheil und zwar als die höchste Spitze des Gottesdiensts. Dieß ist sein Gemeinsames mit dem anderen Gottesdienst.

485) Das Unterscheidende desselben scheint folgendes zu seyn. Im übrigen Gottesdienst kann jene zweifache Gemeinschaft ungleich gefördert werden, indem die Förderung der ersten von dem besonders kräftigen Hervortreten eines Einzelnen, die Förderung der zweiten von der Selbstthätigkeit jedes Einzelnen abhängt. Im h. Abendmahl aber ist beides weder zu scheiden, noch zu unterscheiden. Der Austheilende ist nur das Organ der Einsetzung Christi, und die Empfangenden befinden sich nur in dem Zustande der aufgeschlossensten Empfänglichkeit.

486) Alle Wirkung geht unmittelbar und ungetheilt von dem Worte der Einsetzung aus, in welcher sich die erlösende und gemeinschaftbildende Liebe Christi darstellt und regt.

487) Leib und Blut Christi essen kann nichts anders seyn, als was Jesus auch an anderen Stellen, wo von Brod und Wein gar nicht die Rede ist, mit diesem Ausdruck bezeichnet, nemlich sein Leben an die Seinigen mittheilen, sich selbst hingeben zur Stärkung ihres geistigen Lebens, Nährung des eigenen Lebens aus der Fülle des seinigen. Der geistige Genuß Christi und seines Leibes und Blutes im h. Abendmahl kann nicht ein wesentlich anderer seyn, als der außer dem h. Abendmahl. — Das Eigenthümliche ist nur das Gebundenseyn des wesentlich selbigen Erfolges an die geheiligte Handlung.

488) In Beziehung auf die Verbindung von Brod mit Leib, und Wein mit Blut Christi stellt sich die evangelische Kirche nur gegenüber:

a) Der katholischen Ansicht, deren Wesentliches ist, daß

der Leib Christi auch unabhängig von dem Genuß und außerhalb der Handlung da sey und bleibe.

b) Der sakramentirerischen Ansicht (Wiedertäufer, Mystiker, Schwenkfelder, Quäcker), welche behauptet: der Genuß des Brodes und Weines sey nur ein Bild und Schatten von dem an diese Handlung gar nicht gebundenen geistigen Genuß, und sobald man sich des letzteren bemächtigt habe, werde jene sinnbildliche Handlung besser aufgegeben als fortgesetzt.

489) Damit stimmen auch die Socinianer überein, welche meinen, das Abendmahl stehe in keiner Beziehung zu dem geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi, sey aber als ein Gebot Christi und als ein Gebrauch, durch welchen wir Glauben und Zeugniß ablegen, beizubehalten.

490) Was nun aber innerhalb dieser Gränzen liegt, das kann zwar immerhin nicht ganz bestimmt und übereinstimmend seyn, und wird auch so bleiben (weil die schwierigen Einsetzungsworte nie werden so erklärt werden können, daß kein Zweifel mehr übrig bleibe, indem die buchstäblichen und die bildlichen Erklärungen ihre unauflöslichen Schwierigkeiten haben), aber es ist doch nicht aus dem rechtgläubigen Gebiet hinauszuweisen.

491) Solche Ansichten von unentschiedenem Werthe, die wir neben einander müssen gelten lassen, sind drei:

a) Die lutherische, welche sich der katholischen am meisten nähert. Christus hat mit dem Brod und Wein selbst die wirkliche Gegenwart seines Leibs und Bluts verbunden, und zwar durch eine besondere, geheimnißvolle Kraft des Wortes. Für sich hat sie das Gefühl für die Kraft des Sakraments und den Umstand, daß sich Jesus so besonderer Ausdrücke bedient hat; gegen sich aber in ihrer übersinnlichen Sinnlichkeit die zu große Näherung an die katholische Ansicht, welche abergläubische Vorstellungen begünstigt, und die Unverständlichkeit der Verbindung des Brods mit dem Leib, wofür zwar Worte und Formeln, aber keine Anschauung gegeben werden können.

b) Die zwinglische, welche sich der socin'schen nähert. Christus hat mit dem Brod und Wein selbst nichts verbunden, sondern nur durch seinen Befehl mit der Handlung des Essens den geistigen Genuß seines Leibes und Blutes. Sie erkennt also keine Gegenwart des Leibs und Bluts Christi, sondern nur eine geistige Wirkung derselben an. Für sich hat sie ihre große Klarheit und Vermeidung schwer zu begreifender Vorstellungen, auch vermeidet sie in dieser Fassung die zu große Dürftigkeit und Ungenügsamkeit der socin'schen; gegen sich aber hat sie die Wahl der Worte Jesu bei der Einsetzung.

c) die calvin'sche Theorie steht mitten inne. Christus hat mit der Handlung des Essens und Trinkens nicht bloß den geistigen Genuß, wie er auch außerhalb des h. Abendmahls zu haben ist, sondern auch die sonst nirgends zu habende wirkliche Gegenwart seines Leibs und Bluts verbunden. Aber auch bei dieser Ansicht bleibt eine Nichtbefriedigung übrig. Denn es zeigt sich eine Spur von Willkührlichkeit in der Symbolik, welche noch mehr im Sakrament suchen läßt, als die Erklärung gibt.

492) Der Nutzen des Abendmahls ist Befestigung der Vereinigung mit Christo, woraus von selbst fließt: Stärkung des Glaubens, Vergebung der Sünden, Kraft zur Heiligung.

493) Das h. Abendmahl unwürdig genießen heißt: es genießen ohne Bewußtseyn der Hemmungen, welche das höhere Leben erfährt, und ohne die Absicht, es als Stärkungsmittel gegen dieselben zu gebrauchen.

494) Ein solcher unwürdiger Genuß gereicht zum Gericht. Denn indem d. h. Abendmahl bloß als eine bedeutungslose äußere Handlung, oder als ein Mittel zu fremdartigen Zwecken mißbraucht wird, so ist dieses eine Herabwürdigung des Menschen, die das Gericht der Verstockung herbeiführt, welche offenbar ein Element der Verdammniß ist.

Vom Amt der Schlüssel.

495) Wegen ihres Zusammenseyns mit der Welt kommt der Kirche eine gesetzgebende und ausübende Gewalt zu, welche ein wesentlicher Ausfluß aus der königlichen Gewalt Christi ist.

496) Die Kirche übt nemlich das Recht aus, zu bestimmen, was zum christlichen Leben gehört, und über jeden Einzelnen nach Maaßgabe seiner Angemessenheit zu diesen Bestimmungen zu urtheilen.

497) Der Idee nach besteht diese Gewalt darin, daß die Aeußerungen und Impulse des Geistes als Gesetze aufgenommen werden, und die analoge Thätigkeit der vom Geiste Befreiten sich zu einer ausübenden Macht gestaltet, und zwar nicht auf äußerliche Weise nach Art der bürgerlichen Gewalt, sondern nur vermöge des natürlichen Uebergewichtes des Gemeingeists über die Persönlichkeit, wie es jeder einer Gemeinschaft Angehörige als etwas von ihm selbst frei Zugestandenes empfindet.

Vom Gebet im Namen Jesu.

498) Gebet im Namen des Herrn. Es gebührt der Kirche ein Vorgefühl zu haben von dem, was in ihrem Zusammenhang mit der Welt heilsam ist, und dieses wird natürlich zum Gebet.

499) Jedes Gebet im Namen Jesu wird erhört; denn wenn das Bedürfniß richtig aufgenommen ist, und das leitende Vorgefühl das Ergebniß ist aus dem vollkommenen Bewußtseyn der Kirche von ihren innern Zuständen und äußern Verhältnissen, so trägt das Gebet die volle Wahrheit in sich, wie sie in der Erkenntniß Christi ist, und seine regierende Thätigkeit bestimmt.

500) Kein anderes Gebet hat diese Verheißung und viele sonst wohlmeinende Christen täuschen sich mit der Einbildung, daß sie durch dasselbe Gottes Willen beugen möchten.

Zweite Hälfte.

Das Wandelbare, das der Kirche zukommt vermöge ihres Zusammenseyns mit der Welt.

501) Sofern das Zusammenseyn der Kirche mit der Welt Einwirkungen der Welt auf die Entwicklung der Kirche in sich schließt, so ist dadurch ein Gegensatz zwischen der sichtbaren und unsichtbaren Kirche begründet.

502) Unsichtbare Kirche ist die Totalität aller Wirkungen des Geistes in ihrem Zusammenhange. Eben dieselbe, zusammengenommen mit den Störungen durch die Welt ist die sichtbare Kirche.

503) Die gewöhnlichen Definitionen taugen nichts:

a) Sagt man, die unsichtbare Kirche sey die Gemeinschaft der Wiedergeborenen, so ist dieß unrecht, da sowohl weder sie selbst, noch ihre Gemeinschaft unsichtbar sind, sondern auch ihre Gemeinschaft unter einander noch nicht eine ausschließliche, also auch noch keine Kirche ist.

b) Noch weniger aber kann man sagen, die sichtbare Kirche schließe neben den Wiedergebornen auch diejenigen ein, die sich nur äußerlich zum Christenthum bekennen. Denn diese Unterscheidung hat in der Schrift keinen Grund; und Menschen von letzterer Art sollten eigentlich nicht in der Kirche seyn, bis eine Lebensgemeinschaft zwischen ihnen und Christus hergestellt ist.

504) So wie das Mannesalter Christi aus einer zeitlichen Entwicklung und einem Werden hervorgegangen ist, so sollte eigentlich auch die Kirche in ihrer Vollkommenheit, als Resultat der Gemeinschaft bildenden Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur, in voller Analogie mit Jesu die reine Thätigkeit des göttlichen Princips in sich enthalten.

505) Nun ist aber in der Kirche allerdings manches, was der Analogie mit Christo nicht entspricht; dieß kommt offenbar daher, daß noch eine Thätigkeit der Welt in der Kirche mitgesetzt ist.

506) Diese Einwirkung der Welt in die Kirche bringt einen zweifachen Nachtheil.

507) Es ist nemlich des Geistes Werk,

a) Alles Menschliche dem Göttlichen anzueignen, und in den Einzelnen Christum zum Leben zu bringen,

b) unter den Einzelnen eine Gemeinsamkeit des geistigen Lebens hervorzubringen.

508) Somit wird die Thätigkeit der Welt in der Kirche das gerade Entgegengesetzte seyn.

a) Sie hindert in dem Einzelnen die Durchdringung des Menschlichen durch das Göttliche und bringt also in dem Willen Sünde, in dem Verstande Irrthum hervor. Beide sind nothwendig mit einander verbunden, und besonders in der Kirche äußert sich der letztere hervorstechend.

b) Sie hemmt aber auch die Gemeinschaft und somit entsteht Trennung.

509) Somit läßt sich der Gegensatz der sichtbaren Kirche gegen die unsichtbare zusammenfassen in diesen beiden Gliedern:

a) Die sichtbare Kirche ist getheilt, die unsichtbare aber ungetheilt Eine.

a) Die sichtbare Kirche ist immer dem Irrthum unterworfen, die unsichtbare aber immer untrüglich.

510) Die christliche Kirche ist daher niemals ohne Trennungen gewesen, indem auf Veranlassung verschiedener Ausbildungen sey es nun der Lehre oder der Sitte und des Lebens sich in der Kirche etwas Selbstsüchtiges entwickelt und dieses die Wirkungen des gemeinschaftbildenden Geistes gehemmt hat.

511) Aber eben dieses Gemeinschaftbildende Princip, das jeder Theil der sichtbaren Kirche in sich hat, richtet seine Thätigkeit gegen solche Trennungen, woraus ein Bestreben der Wiedervereinigung hervorgeht.

512) Die Absonderung entsteht natürlich, indem der Gemeingeist in jeder Gemeinschaft ungleich vertheilt ist, und die Stärkeren sich gegen andere wie anziehende Mittel-

punkte verhalten, wobei denn die einzelnen Starken unter sich, und die Schwachen, die sich zu ihnen halten, mit solchen, die anderen Starken anhängen, weniger verbunden sind.

513) Zur Reife gedeiht die Absonderung, wenn das Unterscheidende zu einem klaren allgemeinen Bewußtseyn gelangt und in Symbolen ausgesprochen wird. Dieses kann nichts Tadelnswürdiges seyn, da es in der göttlichen Ordnung und in den Gesetzen der menschlichen Natur gegründet ist.

514) Wenn nun auch die Eine Gemeinschaft die Lehrsätze und Regeln der anderen für irrig und schädlich erklärt, so kann dieses doch noch keine völlige Aufhebung der Kirchengemeinschaft begründen.

515) Letztere kann nur da eintreten, wo nichts mehr aus dem Grunde, weil es christlich ist, für identisch gehalten wird, und ebendeßwegen alle religiöse Mittheilung der einen an die andern aufhört und keine christliche Gastfreundschaft mehr geübt wird.

516) Unchristlich wäre solche Aufhebung der Kirchengemeinschaft, so lange noch in einer christlichen Religionsgesellschaft ein geschichtlicher Zusammenhang besteht mit der ursprünglichen Verkündigung des Evangeliums und also mit Christus selbst, weil alle, die in einer Lebensgemeinschaft mit Christo stehen, auch müssen Gemeinschaft unter einander haben.

517) Unter den jetzt bestehenden Kirchengesellschaften ist die Gemeinschaft offenbar nicht aufgehoben,

a) indem jede die Taufe der anderen respektirt,
b) indem alle in der h. Schrift und der apostolischen Kirche eine Vorzeit mit einander gemeinschaftlich haben.

518) Wenn im Ketzerischen Christliches mit Unchristlichem vermischt wird, so kann dieß doch, sobald der Wille ausgesprochen ist, christlich zu bleiben, nur auf bewußtlose Weise geschehen, und die Vermischung wird durch die Einwirkung der ganzen Kirche aufgehoben werden.

519) Alle Trennungen in der Kirche sind vorübergehend:

a) Diejenigen, welche auf Völkerverwandtschaft, Sprache, physischen und politischen Gränzen beruhen, sind durch das Einheit bildende Princip des h. Geistes immer noch geeinigt worden.

b) Sofern aber diese Trennungen wahre Individualisirungen des Christenthums sind, so liegt doch auch hier nur eine Modifikabilität der menschlichen Natur zum Grunde, deren Kraft auch der des h. Geistes untergeordnet seyn muß.

520) Der Eifer für eine besondere Kirchengemeinschaft ist nur in sofern ein wahrhaft christlicher, als man jene besondere Form nur als eine vergängliche Gestaltung der Einen unsichtbaren Kirche liebt.

521) Es darf aber niemand gleichgültig seyn gegen die besondere Kirche, welcher er angehört, indem er nur durch sie Gemeinschaft mit der ganzen christlichen Kirche hat.

522) In jedem Theile der sichtbaren Kirche ist der Irrthum möglich, und also auch irgendwie wirklich, indem noch Thätigkeiten des Denkens vorkommen, welche nicht vom h. Geist ausgehen, und streng genommen alle Gedanken mit einander zusammenhängen und in einander sind.

523) Aber dann werden doch wenigstens Einzelne frei seyn von diesem Verderben, daß ihnen der herrschende Irrthum als solcher erscheinen muß.

524) Aus den Bisherigen folgt mit Nothwendigkeit, daß keine von der sichtbaren Kirche ausgehende Darstellung der christlichen Frömmigkeit lautere und vollkommene Wahrheit in sich trägt; keine auch noch so vollständig gemeinsam abgefaßte Bestimmung einer Lehre kann als unverbesserlich und für alle Zeiten gültig angesehen werden, am wenigsten eine solche, welche in Folge eines entstandenen Streites zustande kommt.

525) Ist aber jede gemeinsame Darstellung der Lehre noch einer Verbesserung fähig, so ist auch diese Verbesserung ein Geschäft, welches unausgesetzt mit gemeinsamen Kräften muß betrieben, niemals aber darf gehemmt werden.

526) Alle Irrthümer in der sichtbaren Kirche werden

aufgehoben durch den in die Wahrheit leitenden Geist, während die Wahrheit, welche das Wesen der unsichtbaren Kirche ausmacht, auch in der sichtbaren immer bleibt.

Drittes Hauptstück. Von der Vollendung der Kirche.

527) Die Vollendung der Kirche, d. h. die Ueberwindung alles Widerstands, den dieselbe von der Welt zu leiden hat, liegt zwar der Möglichkeit nach in dem h. Geiste als dem gemeinsamen Lebensprincip der Kirche. Sie kann aber in dem Verlaufe des Erdenlebens nicht eintreten. Denn wenn auch alle andere Religionsformen in dem Christenthum sollten aufgegangen seyn, so müßte doch schon die immer fortdauernde Erzeugung die Sünde mit jedem Geschlecht aufs Neue entwickeln.

528) Streng genommen kann uns daher unser christliches Bewußtseyn über diesen, uns ganz unbekannten Zustand nichts aussagen; demungeachtet wurzelt die Vorstellung davon insofern in unserem christlichen Selbstbewußtseyn, als sie der Gegenstand unserer Gebete ist, und jedenfalls können wir uns wenigstens in diesem Zustande alles dasjenige wegdenken, was in dem Widerstreite des Fleisches seinen Grund hat.

529) Zu der Vorstellung von der Vollendung der Kirche gehört daher nothwendig auch diese, daß das Zusammenseyn von Kirche und Welt einst ein Ende haben und letztere ganz in der ersteren werde aufgegangen seyn. Da aber dieses im Verlaufe des menschlichen Lebens nicht zu erreichen ist, so hat die Vorstellung davon nur den Werth eines Ideals.

530) Der Glaube an Unsterblichkeit, welcher zu den Zeiten Jesu allgemein herrschend war, läßt sich zwar ableiten,

a) weder aus den unhaltbaren Vernunftbeweisen, welche die Glaubenslehre ohnedieß nicht annehmen kann, ohne sich in Abhängigkeit von der Philosophie zu versetzen;

b) noch unmittelbar aus dem frommen Selbstbewußtseyn, da letzteres auch ohne ihn bestehen kann, und es auch

bei vielen einen unfrommen, d. h. einen sinnlichen Glauben daran gibt.

531) Dagegen hängt der Glaube an Unsterblichkeit mit dem Erlöser zusammen, und dieser Zusammenhang erst sichert ihm seine Stellung in der christlichen Glaubenslehre. Denn indem Jesus nach seiner menschlichen Natur sich eine Fortdauer zuschreibt, so muß das vermöge der Selbigkeit der Natur auch von uns gelten. Dieses ist die wahre christliche Sicherheit dieses Glaubens.

532) Alle diejenigen Lehren, welche sich auf die Vollendung der Kirche und den Zustand des Menschen nach dem Tode beziehen, haben jedoch nur einen untergeordneten Werth, indem dieselben weder in der Schrift in einer didaktisch bestimmten Gestalt vorgetragen sind, noch von uns recht construirt werden können.

533) Wir erwarten nach Verheißungen Christi eine Wiederkunft Christi zum Gericht. Wesentlicher Inhalt dieser Idee kann nur seyn, daß, da die Vollendung der Kirche als Aufhebung ihres schwankenden Werdens und Wachsens nur durch einen Sprung möglich ist, und nur unter der Bedingung, daß Erzeugung aufhöre und Zusammenseyn der Guten und Bösen aufhöre, dieser Sprung durchaus nur dürfe angesehen werden als ein Akt der königlichen Gewalt Christi.

534) Wir glauben eine Auferstehung, sofern ohne Wiederbeleibung keine Fortdauer der Seelen als Einzelwesen gedacht werden kann. Wir können uns überhaupt ein einzelnes, geistliches Leben nicht ohne ein organisches und leibliches denken.

535) Aber dieses vorausgesetzt hat die ganze Vorstellung Schwierigkeiten, die es nicht gestatten, eine festbestimmte Lehre aus ihr zu machen.

a) Die Auferstehung fordert eine Identität des künftigen leiblichen Lebens mit dem gegenwärtigen; schon die Erinnerung ist an das Leibliche gebunden; ein identischer Leib setzt aber Identität der Welt voraus. Wie

wäre aber in einem solchen Leben Vollendung der Kirche möglich?

b) Beschränkt man aber die Identität des Leibs, setzt man ihn unsterblich und geschlechtlos, so leidet auch die Identität der Seele und die Kontinuität des Bewußtseyns.

c) Die gleichzeitige Allgemeinheit der Auferstehung setzt voraus, daß alle oder die meisten Auferstehenden sich seit ihrem Tode in einem anderen Zustande befunden haben, als in den sie durch die Auferstehung kommen.

1) War dieser Zustand Leben, so scheint die Auferstehung überflüssig oder sogar ein Rückschritt.

2) War er Seelenschlaf, so leidet die Kontinuität des Bewußtseyns.

3) Die mittlere Vorstellung von einem Schatten-leben läßt sich aber auf dem christlichen Standpunkte gar nicht durchführen, wie sich gleich ergibt, wenn man fragt: ob in demselben eine Gemeinschaft mit dem Erlöser sey? Im bejahenden Falle ist Seligkeit, im verneinenden Verdammniß da.

536) Die Vorstellung, die allgemeine Auferstehung sey nur bildlich zu verstehen und gleich nach dem Tode gehe für jeden das neue Leben an,

a) hat keine Andeutung für sich in der h. Schrift, welche vielmehr die allgemeine Auferstehung begünstigt,

b) und bringt auch die Vollendung der Kirche nicht so rein heraus, indem solche dann sich allmählig aus dem gleichzeitig mit ihr bestehenden Erdenleben ergänzt.

537) Auch die Verbindung der Auferstehung mit der Lehre von dem Gerichte bringt Schwierigkeiten:

a) Werden Gute und Böse gleich verschieden auferstehen, so ist kein Gericht mehr nöthig.

b) Stehen sie aber einander gleich auf, und werden im Gericht verschieden, so scheint die Auferstehung überflüssig.

538) Wir glauben ein jüngstes Gericht d. h. eine Absonderung der Kirche von allen Störungen. Das Inner-

lichste und Reinste ist aber, daß wenn die Vollendung unserer Gemeinschaft mit Christo gesetzt wird, alsdann die Bösen und das Böse für uns nicht mehr als solches vorhanden ist. In dem Gesammtbewußtseyn der Glaubigen ist die ungetrübte Fülle der göttlichen Gnade ohne alle Hemmung enthalten.

539) Die buchstäbliche Ansicht aber läßt sich nicht recht construiren.

a) Was würde äußerliche Absonderung nützen, da die Hauptstörung der Kirche aus den Fleischlichen hervorgeht, das in dem Wiedergebornen selbst noch ist.

b) Sollte aber bei den Wiedergebornen selbst alles Sündliche verschwinden, so hat die ganze Vorstellung etwas Zauberisches.

c) Zur Seligkeit wäre das vorhergehende Gericht nicht nöthig, indem, da die Thätigkeit der Seligen von der Lebensgemeinschaft mit Christo ausgeht, ihnen nichts mehr zur Hemmung des geistigen Lebens gereichen, und also als Uebel empfunden werden könnte.

540) Von der Auferstehung an werden sich diejenigen, welche in der Gemeinschaft mit Christo gestorben sind, in einem Zustand unveränderlicher und ungetrübter Seligkeit befinden. Denken wir uns auch nur ein vollkommenes Erkennen Christi und Anschauen seiner Herrlichkeit, verbunden mit einer vollkommenen Gemeinschaft sowohl mit dem Vater und ihm, als untereinander: so liegt schon darin, was Einmal besessen durch nichts überwunden oder zurückgedrängt werden kann, und worüber nichts höheres zu denken ist.

541) Aber auch diese Vorstellung können wir uns nicht zur Bestimmtheit erheben und wirklich vollziehen:

a) Denn, stellen wir uns die Seligkeit als eine Steigerung vor, so bringen wir in sie Schwankungen, Unvollkommenheit, äußere Hemmungen — damit kommt der Gegensatz des Angenehmen und Unangenehmen, kurz alles, was das irdische Menschenleben charakterisirt, hinüber.

b) Ebenso wenig will sich im Gegentheil der Begriff einer keiner Steigerung fähigen Vollkommenheit, eines gemeinsamen Lebens ohne Thätigkeit, einer bei Allen statt findenden Gleichförmigkeit klar machen lassen.

c) Auch wissen wir nicht, worin das Anschauen Gottes bestehen wird. Ein unvermitteltes Bewußtseyn Gottes kann es nicht seyn; denn da müßte die menschliche ja die endliche Natur ganz und gar aufhören. Für uns ists genug, wenn wir nur Gott immer in Christo schauen, und alles übrige nur als das Reich Gottes, und also Gott in Allem und mit Allem ohne Hemmung. Aber auch diese Stufe ist schon zu hoch, als daß wir schon gleich bei der Auferstehung auf ihr uns befinden würden.

542) Noch viel weniger aber können wir uns die Verdammniß vorstellen.

a) Die Seligen können nicht ohne Mitgefühl mit dem Zustande der Verdammten seyn; dieses müßte ihre Seligkeit trüben, weil es zugleich ohne Hoffnung wäre, und um so stechender, je mehr sie sich gegen jene im Vortheil sähen.

b) Die Zeugnisse der Bibel für sie sind nicht durchaus bestimmt; namentlich die Stelle: als der letzte Feind werde der Tod aufgehoben, scheint gegen eine ewige Verdammniß zu sprechen.

c) Die Vorstellung selbst ist nicht rein.

1) Denkt man sich körperliche Schmerzen, so müßten sie durch die Gewohnheit gemildert werden können.

2) Denkt man an Qualen des Gewissens, so ist dieses nur möglich bei einer Besserung derselben.

3) Stellt man sich eine Betrübniß über verscherzte Seligkeit vor, so müßten sich die Verdammten die Seligkeit im Bewußtseyn nachbilden; sie schiene ihnen beneidenswerth; dann aber wären sie auch schon besser, und hätten in dieser Nachbildung einen Vorgenuß.

d) Ueberhaupt wenn es eine ewige Verdammniß gäbe, so müßten wir uns nothwendig einen solchen Rathschluß Gottes über die Erlösung der Menschen vorstellen, des-

sen — wenn auch nur mit Wahrscheinlichkeit voraus-
zusehender Erfolg ein solcher wäre, daß einige zwar
dadurch der höchsten Seligkeit theilhaftig würden, hin-
gegen auch ein nicht unbedeutender (nach der herrschen-
den Vorstellung der größte) Theil der Menschen in un-
wiederbringlicher Unseligkeit verloren ginge. Dafür
aber sind keine Zeugnisse aus der Bibel vorhanden.

543) Gleiches Recht mit der herrschenden Vorstellung
von der Verdammniß müssen wir jener milderen Ansicht ein-
räumen, die sich auch einer Haltung in der h. Schrift er-
freut, (1 Cor. 15, 26. 58.) welche durch die Kraft der Er-
lösung eine dereinstige allgemeine Wiederherstellung aller
menschlichen Seelen ahnet.

Dritter Abschnitt.

Von den göttlichen Eigenschaften, welche sich auf die Erlösung beziehen.

544) Die göttliche Ursächlichkeit in der Weltregierung,
auf welche wir unser Bewußtseyn von der durch die Wirk-
samkeit der Erlösung wieder hergestellten Gemeinschaft mit
Gott zurückführen, stellt sich uns dar als Liebe und als
Weisheit.

545) Die göttliche Liebe ist die Eigenschaft des gött-
lichen Lebens, vermöge deren es sich mittheilt, und wird in
dem Werke der Erlösung erkannt.

546) Gott ist die Liebe, d. h. in dieser Eigenschaft spricht
sich sein Wesen vollkommen aus.

547) Die göttliche Weisheit ist die in der Erlösung be-
thätigte göttliche Selbstmittheilung, als das die Welt ord-
nende und bestimmende Princip, oder die göttliche Kunst-
thätigkeit in der Erschaffung und Regierung der Welt.

548) Unsere Vorstellung von der göttlichen Weisheit
wird durch Vermenschlichung getrübt, wenn wir in sie die
Begriffe von Zweck und Mittel aufnehmen. Denn schon
ein menschliches Werk oder Leben ist um so vollkommener,
je weniger es in sich enthält, was bloß Mittel ist, und je

mehr alles um sein selbst willen da ist. Mittel werden nur angewendet, wo der Handelnde auf ein nicht selbst Hervorgebrachtes zurückgehen muß. Gott in der Auswahl von Mittel begriffen zu denken, heißt, ihn in einen Conflikt bringen und der Allmacht Abbruch thun.

549) Die eigenthümlich christliche Vorstellung von der Weisheit Gottes muß nothwendig die göttliche Weltordnung in Verbindung setzen mit der Erlösung.

Schluß. Von der göttlichen Dreiheit.

550) Das Wesentliche in dieser Lehre ist:

a) Das Seyn Gottes in Christo, durch welches die Idee der Erlösung in seiner Person ausschließend concentrirt wird,

b) die Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in dem Gemeingeiste der christlichen Kirche; wodurch erst die Kirche der Träger und Fortbeweger der Erlösung durch Christum wird.

551) Was in der Dreieinigkeitslehre weiter von beiden Personen ausgesagt wird, z. B. wenn Christo noch die Theophanieen, des A. T. und dem h. Geist die Theilnahme an der Schöpfung zugeschrieben wird, ist offenbar unwesentlich.

552) Der kirchliche Lehrsatz, daß in dem Einen ungetheilten göttlichen Wesen drei Personen von gleichem Wesen und gleicher Macht bestehen, hat, so gefaßt, nicht gleichen Werth mit den übrigen eigentlichen Glaubenslehren, sondern ist nur ein verknüpfender Satz. Denn er ist nicht unmittelbare Aussage einer bestimmten Modifikation unsers frommen Selbstbewußtseyns. Auch die h. Schrift, jene einzelnen, oben angegebenen Elemente anerkennend, weiß nichts von zusammenfassenden Formen.

553) Die Abzweckung der ganzen Lehre ist eine verknüpfende:

a) Auf daß jene beiden Elemente unter sich in das richtige Verhältniß gestellt, und das göttliche Wesen in der einen Form nicht für geringer gehalten werde, als in der andern.

b) Daß nicht ein vielgötterischer Schein entstehe.

554) Da diese Lehre bei der Feststellung der evangelischen Kirche keine neue Bearbeitung erfahren hat: so ist um so weniger Grund, sie für abgeschlossen zu halten, als ihre dermalige Gestaltung schon aus den ersten Jahrhunderten herrührt.

555) Von selbst entsteht die Aufgabe, das eigenthümliche Seyn Gottes in Christo und in dem Gemeingeist der Kirche zu unterscheiden von dem Seyn Gottes an und für sich und von dem Seyn desselben in Beziehung auf die Welt.

556) Da wir nun aber für das letztere keine genügende Formel besitzen, und nur mancherlei Annäherungen versuchen, von denen wir wissen, daß jede einen unvermeidlichen Fehler in sich trägt, so können wir nicht im Voraus eine passende Formel erwarten für jenen Zweck, und die aus den frühesten Zeiten überlieferte erscheint als unpassend.

Daher erhält die ganze Lehre die Form eines Problems.

557) Gegen die kirchliche Formel spricht:

I) Das Schwankende, daß uns entweder die Einheit oder die Dreiheit geringer erscheint, die eine, als die andere, also immer der Sache unangemessen und gegen die Voraussetzung.

A) Sehen wir auf die Gleichheit der drei Personen an Macht und Wesen, und nehmen also an, daß in allen Gliedern das göttliche Wesen dasselbige ist, und jedes sich durch etwas Eigenthümliches unterscheide, so kommt man auf das Verhältniß des Gattungsbegriffs zu den einzelnen Dingen. Wird nun aber dieser realistisch aufgefaßt, so leidet die Dreiheit noth; wird er nominalistisch aufgefaßt, so geht die Einheit verloren.

B) Sieht man auf die göttliche Ursächlichkeit, so kann man sagen, entweder: sie komme dem Einen ungetheilten göttlichen Wesen zu, und jenen nur sofern sie in diesem sind; oder sie komme den drei Personen zu, und dem Einen Wesen nur, in sofern es aus diesen besteht. Im ersten Fall verschwindet die Dreiheit, im letzteren

die Einheit; und der letztere Fall ist der allgemein angenommene.

II) Die drei Personen sollen einander vollkommen gleich seyn; dieß wird zwar überall gefordert, aber in keiner dogmatischen Darstellung wirklich geleistet.

a) Das Wort Zeugung, wie sehr es auch von aller zeitlichen und organischen entfernt gehalten wird, drückt doch immer eine Abhängigkeit aus;

b) — ebenso das Ausgehen, welches von dem Geiste prädizirt wird.

558) Somit ist diese Lehre noch unfertig und in einem Schwanken zwischen Tritheism und Unitarism, zwischen Gleichheit und Subordination.

559) Die geschehenen Mißgriffe bei der Festsetzung dieser Lehre sind:

a) Daß man, um der sabellianischen Lehre zu entgehen, zu viel gethan hat, welche Lehre doch allen arianisirenden Verringerungen des Göttlichen in Christo und dem Geist am kräftigsten widerstrebt. Das Tadelnswerthe dieser Lehre möchte nur etwa seyn, daß eine Veränderlichkeit in das göttliche Wesen hineingebracht worden ist.

b) Es ist nicht gehörig bedacht worden, daß Sohn Gottes in der Schrift nicht die zweite Person in der Gottheit, welche vielmehr Wort heißt, sondern den ganzen Christus bezeichnet.

Zusatz.

Was Schleiermacher in der Glaubenslehre übergangen hat, das Problem aufzulösen, hat er in einem Aufsatz über den Gegensatz der athanasianischen und sabellianischen Vorstellung von der Trinität versucht. Seine Ansicht ist:

560) Der Unterschied zwischen einem offenbaren und verborgenen Gott kann in Beziehung auf die Lehre von der Dreieinigkeit auf zwei Weisen behandelt werden:

Entweder: Der Vater und das göttliche Wesen sind an sich gleichgeltend; sie offenbaren sich im Sohn und Geist; Ein Wesen mit zwei Phasen.

Oder: daß Göttliche Wesen an und für sich ist der Eine verborgene Gott, die Dreiheit aber der offenbare.

561) Letztere Ansicht nimmt nun Schleiermacher an mit folgenden Nebenbestimmungen:

a) Vater = Offenbarung des Einen Gottes, indem er die Welt schuf und mit der Welt sich einigt;
b) Sohn = Offenbarung des Einen Gottes in der Person Jesu Christi;
c) Geist = Offenbarung des Einen Gottes, der mit der Kirche sich einigt.

Dritte Abtheilung.

Kritik Schleiermachers.

I. Beurtheilung der Schleiermacherischen Glaubenslehre nach ihren eigenen Principien.

Es gibt eine zweifache Kritik. Die erstere Art ignorirt vorerst die eigene Ueberzeugung ganz, versetzt sich in den Mittelpunkt des zu beurtheilenden Systems und reproduzirt dasselbe in sich selbst. Sie forscht nach der Einstimmung der einzelnen Theile, sie ergänzt das Mangelnde, sie spinnt den Faden der Untersuchung da weiter, wo noch Raum und Veranlassung dazu da ist. Ist dieses geschehen, so vergleicht sie das gefundene Resultat mit den höchsten Forderungen der Wissenschaft, und untersucht, ob das System seinem Zwecke entspreche, ob es im Ganzen und Großen Haltbarkeit, inneres Leben und natürlichen Zusammenhang besitze. Offenbar ist diese Art von Kritik großartiger aber auch schwieriger, als die andere. Diese letztere nemlich, ihrer eigenen Ueberzeugung sich als ihres guten Rechtes bewußt, begnügt sich, die Punkte aufzuweisen, in welchen dieselbe von der zu beurtheilenden Lehre abweicht. Es genügt ihr, den Widerspruch zu dokumentiren und die fremde Lehre, sobald er erwiesen ist, zu verwerfen. Will sie noch außerdem Gründe gegen dieselbe anführen, so steht ihr dieses frei, wiewohl es beinahe ein opus supercrogativum ist.

Beiderlei Arten von Kritik sind gegen Schleiermacher versucht worden, und das wichtigste davon soll im Folgen-

den angeführt werden. Zu der ersten Art von Kritik ist unstreitig das zu rechnen, was von Baur und Braniß gegen Schleiermacher bemerkt worden ist. Die tiefen Forschungen des ersteren, zuerst in seinen Dissertationen, dann in der Gnosis niedergelegt, kommen auf den Grundgedanken zurück, daß das Eigenthümliche in dem Systeme Schleiermachers aufgestellt worden sey in dem Interesse der Religionsphilosophie, indem das Christenthum als eine bestimmte Form des in der Religionsgeschichte sich entwickelnden Abhängigkeitsgefühls dargestellt werden solle und zwar als die absolute Religion oder die Religion der Erlösung, daß aber diese Idee und die historische Realität in der Person des Erlösers in keine vollkommene Einheit zusammengehen wollen.

Einer der ersten Bestreiter der Schleiermacherischen Glaubenslehre war Dr. Braniß; denn schon 1824 erschien, ursprünglich zu einer Recension in einer gelehrten Zeitschrift bestimmt, sein Buch: „Ueber Schleiermachers Glaubenslehre, ein kritischer Versuch.“ Sein großer Gegner selbst sprach in den Sendschreiben an Lücke mit Achtung von ihm. Herr Braniß stellte sich für seine Beurtheilung die Aufgabe, nicht über das System hinaus, sondern recht eigentlich in seine Mitte hineinzutreten und die in ihm selbst gegebene dialektische Opposition da fortzuführen, wo das Lehrgebäude selbst noch Raum für sie gelassen habe. Er findet p. 139—147. 180. 190 den Schlüssel zum Verständniß von Schleiermachers Dogmatik in Folgendem. Nach Schleiermacher soll Dogmatik und Philosophie dadurch von einander unterschieden seyn, daß erstere auf dem Gefühl, letztere auf dem Wissen beruht; aber der Unterschied zwischen Fühlen und Wissen kann gar nicht den Inhalt und dessen Erkenntniß betreffen, sondern bloß das auffassende Subjekt und ist daher selbst nur subjektiv. So läuft dann der Unterschied zwischen Dogmatik und Philosophie endlich darauf hinaus, daß Dogmatik die subjective Auffassung alles dessen sey, was die Philosophie auf objective Weise darstellt, wodurch denn beide einerlei Lehre zum Inhalt haben und nur in der Form von einander abweichen, indem die Dogmatik nothwendig von vorn herein

auf die der Philosophie unerläßliche, streng wissenschaftliche Darstellung verzichtet und dafür mit jener unentschiedenen Oscillation zwischen Gegensätzen, welche der Subjectivität eigen ist, sich begnügt, und den Vortheil hat, widersprechende Grundansichten, ohne für die eine oder andere zu entscheiden, doch in einem gewissen Herüber- und Hinüberschwanken gleich sehr festzuhalten und aufzugeben. Hieraus ergibt sich nun folgende Regel für die Auffassung: Alles Schwankende, Unbestimmte, Widersprechende in Schleiermachers Glaubenslehre müssen wir als von der, der Dogmatik wesentlichen, Darstellungsform veranlaßt und zu ihr gehörig betrachten und uns dasselbe gar nicht anfechten lassen; das Bestimmte aber und allem Schwanken nothwendig zu Grunde liegende Feste und Beständige, kurz das eigentlich Positive der Lehre können wir nur in einer besondern Philosophie Schleiermachers finden; diese müssen wir in seinem Werke zu entdecken und von allem dogmatischen Fluß der Begriffe befreit vorzustellen suchen. Herr Braniß bemüht sich deßhalb diese spekulative Weltansicht nachzuweisen, welche obwohl sie ganz unabhängig von dem kirchlichen Lehrbegriff gebildet ist, dennoch für den Entwurf einer christlichen Glaubenslehre, wie die von Schleiermacher gegebene, völlig ausreicht, und daß jene troß der postulirten Sonderung der Dogmatik von der Philosophie und troß der Berufung auf die h. Schrift und die symbolischen Bücher nichts enthält, was nicht in jener Ansicht auf rein spekulativem Wege entstanden ist. Aus diesem allgemeinen Gesichtspunkte ergeben sich nun auch die besondern Vorwürfe, welche Braniß zu machen hat und welche wir im Folgenden anführen. Sie kommen auf folgende zurück:

a) daß Schleiermacher troß seinem Widerstreben Philosophie und Religion der Hauptsache nach vermische,
b) daß er das eigenthümliche Gebiet des Christenthums als einer außerweltlichen Offenbarung Gottes nicht gelten lasse;
c) daß sogar Grundlehren des Christenthums aufgeopfert werden müssen, weil sie mit der spekulativen Welt-

ansicht nicht harmonieren, mit welcher das Christenthum identifizirt werden soll.

Gegen Satz 11.

Braniß p. 83—101. Der Satz, daß sich schlechthin abhängig fühlen gleichbedeutend sey mit — sich von Gott abhängig fühlen, ist höchst wichtig. Der Fühlende empfindet nur die Wirkung, nicht aber das Wirkende; bezieht er die Wirkung auf einen Gegenstand, so ist er nicht mehr bloß als fühlend, sondern als wissend bestimmt. Ist nun Gott in dem Selbstbewußtseyn nur so, daß dieses letztere dadurch als fühlend bestimmt ist, so ist Gott lediglich als ein Agens und durchaus nichts Gegenständliches. Das Selbstbewußtseyn kann sich aber im Wissen erfassen, sich als ein fühlendes denken, sich von dem Agens in ihm unterscheiden, und letzteres als Gegenstand vorstellen. Nur ist mit diesem Denken das Gefühl verschwunden, und es wird nun die Frage, ob Schleiermacher unser Selbstbewußtseyn, auch sofern es ein denkendes ist, von Gott schlechthin abhängig seyn lasse? Diese Frage scheint bejaht werden zu müssen, weßhalb denn Schleiermacher neben dem Ausdruck Abhängigkeitsgefühl auch den andern „Gottesbewußtseyn" hat. Man darf also den §. 11. durchaus nicht so verstehen, als wenn wir uns nur in unserem Gefühle schlechthin bestimmt empfänden und dann diese Bestimmung durch einen Schluß mit der uns anderweitig bekannten Vorstellung von Gott verbünden. Denn dann würde unsere Frömmigkeit eine lange Argumentation durchlaufen und auf Reflexion beruhen. Es ist also zu sagen: vermöge einer ursprünglichen Wirkung Gottes in uns fühlen, wissen und wollen wir Gott. Dieses letztere ist aber nun offenbar ein höherer und bestimmterer Satz, als was §. 11. ausspricht. Der Ausspruch „daß wir uns schlechthin abhängig fühlen" dürfte etwa den Anknüpfungspunkt bilden; nachdem aber die eigentliche Lehre mittelst der Reflexion aus demselben ausgeschieden war, mußte er bei Seite gelassen werden, indem er keine Bedeutung mehr im Systeme hat. Schleiermacher dagegen stellt zwar die unmittelbare

Wirksamkeit Gottes in der Seele gleichfalls als den Inhalt des Abhängigkeitsgefühls auf, bedient sich aber desselben nur dazu, um die Befugniß, das Abhängigkeitsgefühl zum Grundgedanken einer Dogmatik zu machen, darzuthun; so wie aber dieses geschehen ist, macht er von jenem Inhalte keinen Gebrauch weiter und das Sich — abhängigfühlen an sich bildet nunmehr das Wesen der Frömmigkeit selbst. So wird, was nur Anfangspunkt seyn soll, bei Schleiermacher wesentliches Princip, dagegen das unmittelbare Sich — manifestiren Gottes, welches in Wahrheit allein der letzte Grund aller Frömmigkeit seyn kann, zu einer beiläufigen, in das System nicht weiter eingreifenden Folgerung.

Gegen Satz 11, e. und f.

Braniß p. 90—96. 97—101. Das Selbstbewußtseyn hat zwei Verhältnisse, nemlich zu Gott und zur Welt; jenes druckt schlechthinige Abhängigkeit, dieses aber Freiheit aus. Aber in unserem empirischen Selbstbewußtseyn treten diese Charaktere nicht rein hervor; empirisch finden wir uns nur relativ frei und relativ abhängig. Vollkommenes Gottes- und vollkommenes Weltbewußtseyn besitzen wir nicht actu, sondern nur potentia, beide sind zwar in uns wirkende, aber uns selbst verborgene Faktoren unseres wirklichen Bewußtseyns. Wie läßt sich nun aber der Unterschied zwischen spekulativer und religiöser Erkenntniß so genau festhalten? Mit dem Auswege, daß beide Denkweisen beide Faktoren enthalten, und die Religion das Abhängigkeitsgefühl der Freiheit, die Philosophie aber die Freiheit dem Abhängigkeitsgefühle überordne, ist nichts gewonnen. Denn werden diese Faktoren absolut gedacht, so schließen sie sich aus; werden sie relativ vorgestellt, so gehen sie in einem höheren dritten auf. Ursprünglich entgegengesetzte Beziehungen können es aber auch nicht seyn, denn sonst würden sie die Einheit des Bewußtseyns und das Bewußtseyn selbst aufheben. Hier verwickelt sich nun Schleiermacher in Widersprüche. Während die Religion nach allgemeiner bisheriger Annahme ein eigenthümliches, von der Sinnenwelt streng geschiedenes Er-

kenntnißgebiet bildet, dessen Möglichkeit auf der unmittelbaren Offenbarung Gottes beruht, so will Schleiermacher ihren Grund im Bewußtseyn nachweisen und es läßt sich doch nicht genau zeigen, wie sich sinnliches und frommes Bewußtseyn unterscheiden. Ja nach ihm kann sie durchaus nichts Erkennbares enthalten, da sie wesentlich nichts anderes ist, als ein Fühlen. Bei'm Fühlen aber können wir nicht stehen bleiben, sondern müssen wissen, was wir fühlen; so wie wir aber wissen, sind wir im sinnlichen Bewußtseyn, und doch können wir auch nicht bälder ein frommes Bewußtseyn haben, als wenn wir wissen, was wir fühlen: somit würde frommes und sinnliches Bewußtseyn in einander fallen. — Wie kommen wir zu dem Begriffe eines Unendlichen? Durchs Fühlen nicht; denn da haben wir keinen Gegenstand; nur durchs Wissen, wie denn Schleiermacher gar nicht in Abrede stellt, daß wir auch ohne Mitwirkung des Abhängigkeitsgefühls und lediglich vermittelst unseres sinnlichen Bewußtseyns die Idee eines absolut Unendlichen bilden können. Mag nun aber das Wissen ausgehen vom Abhängigkeitsgefühl oder vom sinnlichen Bewußtseyn; so betrifft dieser Unterschied nicht das Wissen, sondern den Wissenden. Nennen wir nun die vom sinnlichen Bewußtseyn ausgehende Erkenntniß Philosophie, und diese nemliche, sofern sie vom frommen Bewußtseyn ausgeht, Religion: so müssen wir sagen, daß Philosophie und Religion objektiv völlig einander gleich sind, und nur nach den Subjekten, in welche sie fallen, sich von einander unterscheiden. Ob nun das Gefühl oder das Denken über sinnliche Gegenstände den Impuls zum Wissen gebe, ist eine völlig gleichgültige Sache. Und wenn der Religiöse vom Gefühl zum Denken gelangt, so kann der Philosoph vom Denken aus zum Fühlen übergehen, so daß beide einander wieder gleich stehen. So zeigt es sich denn, daß vom bloßen Gefühle aus man zu keiner wesentlichen Unterscheidung des Religiösen und Spekulativen kommen und im Allgemeinen eine Dogmatik von einem philosophischem System durchaus nicht geschieden werden kann. Vielmehr ist jede philosophische Denkweise eine religiöse Dogmatik und

jede Dogmatik eine bloße Spekulation. Dieß aber ist nicht wahr und Schleiermacher will es auch selbst nicht haben; aber aus seinen Principien folgt es, sofern die religiöse Richtung von der philosophischen bloß durch das Abhängigkeitsgefühl geschieden werden soll. Man vergleiche noch p. 112—115.

Gegen Satz 34.

Braniß p. 104—6. Nach dieser Erklärung vermögen wir nicht einzusehen, wie wir die Religion von irgend einem andern Erzeugniß des menschlichen Geistes unterscheiden können. Jedes menschliche Werk, das wahrhaft aus der Produktivität des Geistes hervorgegangen, ist ein neues, aus dem geschichtlichen Zusammenhange nicht zu erklärendes Eigenthümliche, folglich auch ein Offenbartes. Dieß gibt auch Schleiermacher als eine nothwendige Folgerung aus seinem Begriff von Offenbarung zu, meint aber, dieß sey ein weiterer und untergeordneter Sinn des Ausdrucks, von dem wir uns zurückziehen müssen. Aber warum? Aus der gegebenen Definition der Offenbarung folgt es nicht; denn die Merkmale, welche Schleiermacher für eine höhere Offenbarung aufstellt, ein weiter Kreis nemlich, worin sie aufgefaßt wird, und ein gebietendes Ansehen, welches sie darin ausübt, sind nur äußere. — Ein neues, eigenthümliches, nicht aus Reflexion, sondern aus geistiger Produktivität hervorgegangenes philosophisches System, welches eine bestimmte Theologie enthält, wäre demnach zunächst Offenbarung im untergeordneten Sinn; würde es aber von einem weiteren Kreise aufgefaßt und übte es darin ein gebietendes Ansehen aus, so wäre es im höheren Sinne geoffenbart und folglich eine besondere Religion. Uebrigens ist jener weite Kreis ein sehr schwankender Begriff. Wie weit muß er dann seyn?

Gegen Satz 41—43.

Baur in der Gnosis p. 641—3. In diesem Satze spricht sich das religionsphilosophische Element der Glaubenslehre Schleiermachers mit besonderer Deutlichkeit aus.

Nur in dem Interesse einer, die Spekulation über die bloß historische Auffassung stellenden Religionsphilosophie kann es geschehen seyn, daß das schlechthin Uebernatürliche, eigentlich Wundervolle aus dem Begriffe des Erlösers ausgeschlossen und das Uebernatürliche immer auch mit dem Natürlichen wieder zusammen begriffen wird. So wenig sich die Religionsphilosophie in Ansehung des Erlösers durch einen anderen Begriff befriedigt sehen kann, als den der Urbildlichkeit, so sehr würde sie ihre Aufgabe verkennen, wenn sie den Erlöser durch die ihm eigenthümliche Urbildlichkeit aus dem Kreise der menschlichen Entwicklung völlig herausheben wollte, und sich nicht vielmehr bemühte, ihn innerhalb desselben festzuhalten. Diese Forderung der Religionsphilosophie hat Schleiermacher besonders in obigem Satze anerkannt. Das Erscheinen des Erlösers war demnach schon der ersten Schöpfung des Menschengeschlechts, wenn auch gleich bei dieser nur der unvollkommene Zustand der menschlichen Natur zur Erscheinung kam, auf unzeitliche Weise eingepflanzt. Dadurch ist die Erscheinung des Erlösers in der Menschheit als eine nothwendige anerkannt, da sich alle andere Menschen zu dem Erlöser nur wie die untergeordneten Grade zu dem höchsten in sich vollendeten Grade verhalten. Der Unterschied zwischen dem Erlöser und den übrigen Menschen ist daher ungeachtet seiner Urbildlichkeit, die ihn absolut über alle andern erhebt, auch wieder nur ein gradueller, indem er sich von ihnen nur dadurch unterscheidet, daß dieselbe Richtung auf das Absolute des Gottesbewußtseyns, die in allen andern als etwas bloß Relatives sich darstellt in ihm zur absoluten Kräftigkeit und Stetigkeit des Gottesbewußtseyns geworden ist. Vermöge der spezifischen Dignität ist er einzig in seiner Art und für immer; vermöge der graduellen aber nur primus inter pares.

Gegen Satz 152.

Baur, in der Gnosis p. 628. Nach Schleiermacher muß alles Zeitliche und Concrete von der Idee Gottes ferne gehalten werden, wenn nicht als Objektives sich geltend

machen soll, was rein subjektiver Natur ist. An sich zwar scheint nichts natürlicher und nothwendiger, als diese Forderung; aber die Strenge, womit Schleiermacher sie durchführt, muß auf ein Extrem führen. Wenn Schelling, um einen lebendigen Gott zu haben und den Begriff Gottes nicht auszuleeren, zu concrete Bestimmungen aufnahm, so wurde dagegen der von allem Concreten und menschlich Subjektiven rein geschiedene Gottesbegriff Schleiermachers eine bloße Abstraktion, der abstrakte Innbegriff aller jener Beziehungen, die vom absoluten Abhängigkeitsgefühl aus in den Begriff einer absoluten Causalität zusammenlaufen. Dieß tritt besonders im obigen Satze heraus, daß die Eigenschaften Gottes nur der objektive Ausdruck seyen, der den verschiedenen Seiten und Beziehungen des Abhängigkeitsgefühls entspricht. Diese Ansicht erhält ihre Vollendung dadurch, daß auch jeder der Trinitätslehre entsprechende Unterschied des göttlichen Wesens geläugnet wird. Die Voraussetzung einer ewigen Sonderung im höchsten Wesen ist ja keine Aussage über ein frommes Selbstbewußtseyn.

Gegen Satz 152.

Braniß p. 182. Die Annahme eines persönlichen Gottes ist in diesem System unmöglich. Denn was zuerst die Trinitätslehre betrifft, welche doch der eigentliche Ort ist, wo die Annahme eines persönlichen Gottes zur Sprache kommen muß, so hat diese in Schleiermachers Dogmatik keinen Ort, sondern ist daraus verwiesen. Die göttlichen Eigenschaften aber, welche Schleiermacher aufstellt, muß man sich wohl hüten, als Prädikate auf ein Subjekt zu beziehen; denn Schleiermacher lehrt ausdrücklich, daß es in Gott keinen Unterschied geben könne zwischen Wesen und Eigenschaften. Was sind denn nun göttliche Eigenschaften? Nach allen bei Schleiermacher zerstreut vorkommenden Bestimmungen können wir sie nur so erklären: sie sind Arten, wie wir unser Gefühl des Unendlichen mittelst causaler Beziehung desselben auf unsere Anschauung der Natur, der Geschichte und unseres eigenen Zustandes zu bestimmterer Vorstellung erheben. So

z. B. stellen wir das gefühlte Unendliche durch die Causalbeziehung desselben auf den endlichen Naturzusammenhang unter dem Begriff der göttlichen Allmacht, und vermöge der nemlichen Beziehung auf unsere Anschauung der Weltordnung unter dem Begriff der göttlichen Weisheit vor. Aber die göttliche Allmacht enthält auch schlechterdings nicht mehr, als den Naturzusammenhang, und ebenso ist auch die göttliche Weisheit in der Weltordnung vollständig erschöpft, so daß der Naturzusammenhang und die Weltordnung die objektiven Ausdrücke Gottes, Allmacht aber und Weisheit die diesen correlaten subjektiven Ausdrücke Gottes sind.

Gegen Satz 299 — 300.

Braniß p. 192. Bei einer spekulativen Ansicht der Geschichte, welche verlangt, daß die geschichtlichen Offenbarungen ebensosehr aus der Gesammtthätigkeit des menschlichen Geschlechts hervorgegangen erscheinen, denn als unmittelbare Offenbarungen Gottes muß die Erlösung eine ganz andere Gestalt annehmen, als auf dem Gebiete des Christenthums. Sie soll nach der ersteren nur ein Impuls für die menschliche Thätigkeit seyn, und in dem menschlichen Handeln eine neue Kraft für die Entwicklung und in dem menschlichen Erkennen die Vorstellung einer besonderen Gestaltung des Göttlichen setzen, deren reales Daseyn aber erst durch das menschliche Handeln hervorgebracht werden soll. So ist sie eine neue Entwicklungskraft und eine neue Idee. Als Entwicklungskraft ist sie die Fähigkeit, das Gottesbewußtseyn von der Unterjochung der Sinnlichkeit zu befreien; als Idee ist sie die Vorstellung des von den Hemmnissen der Sinnlichkeit befreiten, die Natur absolut beherrschenden Geistes. Nun aber ist klar, daß die Idee der Erlösung nur durch die vollständig entwickelte Kraft der Erlösung realisirt werden kann; erst das Ende der geschichtlichen Entwicklung der Erlösung kann die reale Darstellung des absolut befreiten Geistes oder einer menschlichen Person enthalten, in welcher das Gottesbewußtseyn die Sinnlichkeit absolut beherrscht; bis dahin ist eine solche Vorstellung die eines Ideals, dessen

Wirklichkeit wir jedenfalls in eine unendliche Zukunft hinausschieben müssen. Setzt man eine solche Person aber als in irgend einer Vergangenheit wirklich dagewesen, so hat die Vorstellung derselben nur die Dignität einer Mythe. Freilich müssen wir uns auch am Anfang eine Person denken, in welcher die Idee der Erlösung und der Kraft derselben gegeben ist; aber die Idee ist eben nur Idee, und die Kraft ist gerade am Anfange am allerschwächsten. Diese Kraft ist ohnedieß zurückzuführen nicht auf die Person, als ob sie von solcher ausgienge, sondern auf das ewige Gesetz der sich offenbarenden Gottheit, d. h. auf die Weltordnung.

Gegen Satz 299—312.

Baur in der Gnosis p. 637—656. Wie in der ganzen Glaubenslehre, so zeigt es sich ganz besonders in dem Abschnitte von der Erlösung, daß das wissenschaftliche Verfahren Schleiermachers völlig dasselbe ist, welches der Religionsphilosophie eigen ist. Dieß beweist —

a) daß das Christenthum die absolute Religion, die Religion der Erlösung sey, dieß kann seiner Natur nach nur auf spekulativem Wege dargethan werden. Denn die geschichtliche Betrachtung kann unmöglich auf absolute Sündlosigkeit führen.

b) In der That behandelt Schleiermacher das Geschichtliche so, daß er den historischen Christus den anderen Menschen soviel als möglich gleichstellen und alles Auszeichnende abstreifen will. 640.

c) Der Kritik und Auslegungskunst wird in Bezug auf die neutestamentlichen Zeugnisse für die Dignität des Erlösers und ihren dogmatischen Werth ein so weiter Spielraum gelassen, daß die Gefahr entsteht, es möchten sich auf dem Wege der historischen Kritik Resultate ergeben, die einen die Würde des Christenthums beeinträchtigenden Einfluß haben. Diese Gefahr kann Schleiermacher nur in der Voraussetzung zugegeben haben, daß der Würde des Erlösers ihr eigenes, von der Geschichte unabhängiges, (spekulatives) Gebiet gesichert bleibe. p. 640.

d) In demselben Interesse der Religionsphilosophie sucht Schleiermacher das schlechthin Uebernatürliche, eigentlich Wundervolle auszuschließen; denn nur der Religionsphilosophie kommt es zu, sich gegen das Wunder im eigentlichen Sinne zu erklären, weil das Wunder den Zusammenhang zerreißt, in welchem der Begriff nach dem immanenten Gesetze seiner Bewegung sich entwickeln muß.

e) Da Schleiermacher die Lehre von Christo unter dem Schema der Beschreibung menschlicher Lebenszustände (87) vorträgt: so erscheint diese Lehre zuletzt nur als eine solche Beschreibung und der Erlöser ist nichts anderes als die in ihm persönlich gedachte und in seiner Person fixirte Idee der Erlösung. An die Stelle des historischen Christus tritt der ideelle, der urbildliche. Wenn nun Schleiermacher dagegen einwendet, daß Beschreibungen menschlicher Lebenszustände, welche dogmatische Sätze der ersten Form bilden, nur aus dem Gebiete der inneren Erfahrung hergenommen werden können, und daß diese Erfahrung immer als eine durch die religiöse Gemeinschaft, welcher der einzelne angehört, bestimmte gedacht werde: so können wir doch immer nicht über die Behauptung hinauskommen (siehe oben a), daß der Erlöser, sofern er sich uns als historische Person darstellt, auf dem historischen oder empirischen Wege nicht als das Subjekt des vollendeten Gottesbewußtseyns oder in seiner Urbildlichkeit und absoluten Sündlosigkeit könne erkannt werden. Eben dieses gilt auch gegen den Hauptgrund Schleiermachers: „Das Gefühl der Erlösungsbedürftigkeit sey allerdings eine besondere Form des Abhängigkeitsgefühls, deßwegen könne man aber nicht sagen, das Christenthum werde aus ihm deduzirt, sondern nur dieß könne gesagt werden, vermöge der Lebendigkeit dieses Gefühls entstand das Christenthum, als Christus erschienen war und in seiner Herrlichkeit und Kraft anerkannt wurde."

Gegen Satz 307.

Baur in der Gnosis p. 638 — 9. Wenn Schleiermacher dem Erlöser Urbildlichkeit oder die durch Irrthumlosigkeit und Sündlosigkeit sich äußernde Stetigkeit des Gottesbewußtseyns zuschreibt, so knüpft sich daran unmittelbar die Frage an: mit welchem Rechte die Person Jesu von Nazareth mit dem Erlöser so identifizirt wird, daß dieselben Begriffe, mit welchen der Erlöser gedacht werden muß, auch als Eigenschaften des letzteren anzusehen sind? Dieser Beweis kann doch nie auf empirischem Wege geführt werden. Denn welches Zeugniß könnte die Geschichte für absolute Sündlosigkeit geben? Entweder ist daher Jesus nur in einem sehr unbestimmten Sinne Erlöser genannt, oder es ist nur die Religionsphilosophie, die auf dem Wege der Spekulation zu dem wahren und eigentlichen Begriffe des Erlösers gelangt. Schon dieses, sodann die Bezeichnungsweise (Urbildliches und Geschichtliches), und endlich die näheren Bestimmungen begünstigen die Vorstellung, daß Schleiermacher einen doppelten Christus sich gedacht habe. Denn auf der einen Seite wird die Idee der Urbildlichkeit mit aller Consequenz festgehalten und der Erlöser als der Stifter eines frommen Gesammtlebens vorgestellt, außer welchem alles andere religiöse Leben nur ein unvollkommenes ist; aber während er auf diese Weise über andere gestellt wird, so zweckt auf der anderen Seite die ganze Behandlung des Geschichtlichen in dem Erlöser dahin ab, ihn den übrigen Menschen gleichzustellen. Nicht nur wird zu der reinen Geschichtlichkeit eine volksthümliche Entwicklung gerechnet, die sich selbst auf dem religiösen Gebiete Vorstellungen aneignet, die nur volksthümlichen Werth haben, sondern es werden alle, die Person des Erlösers betreffende Wunder, wie die übernatürliche Erzeugung, Auferstehung, Himmelfahrt u. s. w. für Thatsachen erklärt, die von den eigentlichen Bestandtheilen der Lehre von seiner Person unterschieden werden müssen, und daher der Möglichkeit Raum gegeben, sich in allen diesen Beziehungen den Erlöser als von

den übrigen Menschen nicht verschieden zu denken. So schwebt denn der nicht geschichtliche, urbildliche Erlöser immer in einer für die historische Erkenntniß unerreichbaren Höhe über dem geschichtlichen, auf eine ganz analoge Weise, wie bei den Gnostikern in ihrer kunstloseren unwissenschaftlichen Weise das Christus und Jesus verknüpfende Band als ein sehr loses und äußerliches, ja völlig sich auflösendes erscheint. Wird dagegen von Schleiermacher eingewendet, daß die Idee des Erlösers erst durch die Vermittlung der Person Jesu uns zum Bewußtseyn kommt, und somit an sie geknüpft ist: so ist dieß nur derselbe Gegensatz von Idealem und Realem, in welchen wir uns überhaupt mit unserem ganzen Denken und Erkennen hineingestellt sehen. Die Idee hat ihre Wahrheit in sich selbst, nicht sofern sie von außen gegeben wird, sondern nur durch die Vernunft, die sie erkennt. Sie wird zwar durch ein Reales erst ins Leben gerufen; daraus folgt aber nicht, daß dieses Reale in einer so natürlichen und nothwendigen Beziehung zur Idee steht, so in ihr aufgeht, daß beides eine und dieselbe Einheit ist.

Gegen Satz 330.

Baur in der Gnosis p. 661 — 2. Was Mittheilung genannt wird ist nichts anderes als die Wirksamkeit der Idee des urbildlichen Menschen, wie sie ihrer objektiven Realität nach in dem religiösen Bewußtseyn des Menschen an sich enthalten ist, und wenn auch diese Idee nur durch Jesus geweckt wird, so ist sie doch ihrer Realität nach nicht bloß von diesem empirischen Standpunkt abhängig. So wie nach Schleiermacher das Uebernatürliche nichts schlechthin Uebernatürliches ist, so ist auch das durch die Thätigkeit des Erlösers Mitgetheilte nichts schlechthin Mitgetheiltes, sondern auch wieder etwas Ursprüngliches und Natürliches. Denn auch der dem Begriff der Erlösung correspondirende Begriff der Sünde kann nicht als absolute Unfähigkeit gedacht werden. Das Gottesbewußtseyn ist ja auch bei der Sünde vorhanden, aber als ein unkräftiges. Im Gegensatz gegen diese Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns oder die Gebundenheit

des schlechthinigen Abhängigkeitsgefühls ist die Erlösung die Befreiung desselben, die Leichtigkeit, mit welcher wir den verschiedenen sinnlichen Erregungen des Selbstbewußtseyns das Gottesbewußtseyn einzubilden vermögen. Warum soll aber diese Leichtigkeit als eine bloß mitgetheilte betrachtet werden, da das Gottesbewußtseyn doch immer vorhanden ist? Der Zustand der Sünde unterscheidet sich ja von dem Zustande der Erlösung dadurch, daß in jenem das sinnliche Bewußtseyn, in diesem das Gottesbewußtseyn das überwiegende ist; aber auch im sinnlichen Bewußtseyn ist das Gottesbewußtseyn niemals eine völlige Null. Ist aber das Gottesbewußtseyn einmal als thätige Kraft gesetzt, so ist völlig undenkbar, warum es nicht auch die anderen Elemente durchdringen und das Uebergewicht über das sinnliche gewinnen könnte? Gehört es, wie Schleiermacher sagt, zur ursprünglichen Vollkommenheit des Menschen, zu denjenigen Zuständen des Selbstbewußtseyns zu gelangen, an welchen sich das Gottesbewußtseyn verwirklichen kann, so liegt es in der Natur des Menschen selbst begründet, daß das Gottesbewußtseyn in seiner Kräftigkeit hervortritt, und es ist nur Folge der menschlichen Entwicklung, daß es zuerst von dem sinnlichen Bewußtseyn zurückgedrängt ist. Somit trägt der Mensch das Princip der Erlösung in sich selbst und man sieht nicht ein, wie es nur ein mitgetheiltes seye und seinen Grund in den Thatsachen der (durch den historischen Christus vollbrachten) Erlösung haben könne.

II. Beurtheilung der schleiermacherschen Glaubenslehre aus dem Standpunkt des Supernaturalismus.

Es versteht sich von selbst, daß Schleiermacher vielfältig genöthigt war, das Verhältniß seiner Ansicht zu den herrschenden Systemen näher zu bestimmen, und gerade aus der Position, welche er gegen sie genommen hat, erklärt sich auch die Beschaffenheit der Kritik, welche ihm von jedem derselben geworden ist. Auf dem Gebiete der Theologie nun traf Schleiermacher den herrschenden Gegensatz an zwischen Supernaturalismus und Rationalism. Da man unmöglich

wissen konnte, zu welcher von beiden Klassen er zu rechnen sey, da einige seiner Behauptungen eben so unwidersprechlich der ersten sich zuneigten, als andere der zweiten: so wurde er geradezu aufgefordert, sich selbst darüber zu erklären. Er thut dieß am Schlusse des zweiten Sendschreibens an Lücke, wo er die Vermuthung, er möchte wohl ein ideeller Rationalist seyn, mit der launigen Wendung erwiedert, daß man ihn ebensogut einen reellen Supernaturalisten nennen könne. Indessen bemerkt er, daß es nicht möglich sey, sich ohne Mißverständnisse über diesen Gegensatz zu erklären, weil die ganze Sache eine mißverstandene sey. Schon die Namen seyen eine höchst unglückliche Bezeichnung, indem der eine auf die Beschaffenheit der Begebenheiten, der andere auf die Erkenntnißquelle der Lehren gehe. Beide schließen einander nicht aus. Denn es könne einer vollkommen überzeugt seyn von der Uebernatürlichkeit gewisser Begebenheiten, und doch behaupten, es könne ihm niemand zumuthen Lehren anzunehmen, die er nicht einsehe und mit seiner Vernunft nicht nachkonstruiren könne. Daher sey Verwirrung gar nicht zu vermeiden, und am besten thue man daran, wenn man sich auf diesen Gegensatz gar nicht einlasse.

Um nun zunächst auf den Supernaturalismus überzugehen, so folgt schon aus dem Bisherigen, daß ihn Schleiermacher für eine Einseitigkeit halten mußte, sofern der Rationalismus durch denselben ganz ausgeschlossen werden sollte. Es ist zwar entschieden, daß sein System mit dem ersteren nicht nur einige zufällige Berührungen, sondern selbst eine innere, genaue Verwandtschaft hat. Dieß folgt schon aus dem Hauptzweck, das eigenthümlich christliche Bewußtseyn darzustellen; es folgt wie Schleiermacher selbst scherzend sich ausdrückt, aus dem natürlichen Geschick, womit er den kirchlichen Mantel zu tragen wußte, welches bei innerer Entfernung von der Kirchenlehre nicht möglich gewesen wäre; es folgt daraus, daß er über den Glauben denken gelehrt hat, ohne den Glauben selbst verloren zu geben. Lücke ist sogar der Meinung, daß wohl noch eine Zeit kommen könnte, wo das System Schleiermachers die besten Waffen zur Vertheidigung

des positiven Christenthums darbieten würde. Es ist deßwegen glaubwürdig, was Schweizer versichert (Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger p. 32.): „Schleiermacher hielt weit mehr auf diejenigen, die, wenn gleich nicht in der Form des klaren Bewußtseyns, den tiefen dogmatischen Gehalt doch lebendig besaßen, als auf andere Gegner, deren flaches, hochmüthiges Denken von jedem Gehalte entleert war; jene waren mit ihm, obgleich sie es nicht einsahen, dem Gehalte nach Eins; diese theilten bloß die Form mit ihm, die Schleiermacher nicht schätzen konnte, wo sie ohne Gehalt war.“ Noch bestimmter spricht sich die Todesanzeige Schleiermachers in der allgemeinen Zeitung aus, die freilich aus einer apokryphischen Feder geflossen ist und überall das Bestreben zeigt, nachzuweisen, daß Schleiermacher am Ende seines Lebens ein gebrochenes Daseyn gehabt habe. „Er trat — so heißt es dort — mit fast schwärmerischer Zuversicht der unmittelbaren Erscheinung des Erlösers immer näher, bis er (und so ging seine Hingebung in ein dogmatisches Bedürfniß über) in des Gottmenschen Leibhaftigkeit, Persönlichkeit, in der ganzen Wirklichkeit, wie ihn Thomas nach der Auferstehung sah, schwelgen konnte. Schleiermacher stand auf dem Punkte, Alles aufzugeben, wenn er nur Christus rettete.“

Wenn dieß auch sicher übertrieben ist, so ist doch nicht zu läugnen, daß Schleiermachers System ein zweifaches Element enthält, wovon das Eine mit leichter Mühe dem Glauben der Kirche nahe gebracht werden kann.

Es gibt nun einen gewissen freieren und lebendigeren Supranaturalism, dem die Bibel geoffenbarte Wahrheit enthält, ohne daß deßwegen die Offenbarung in Einem Akte abgethan und der Kanon der Wahrheit für alle Zeiten abgeschlossen wäre. Die Bibel enthält ihm freilich die erste und reinste Form des Christianismus; darum ist ihm aber nicht jede andere Form, wie sie das Bedürfniß der Zeit gebildet hat, eine verwerfliche. Das Erste sowohl im Christenthum, als in der Bibel ist ihm — nicht die Lehre, sondern das Leben. So wie Christus nicht sowohl neue Begriffe in die

Köpfe verpflanzen, als vielmehr die Herzen umbilden wollte, so ist auch die Hauptsache in der Bibel keineswegs ein bereits fertiger Lehrstoff, welcher mit Hülfe einiger logischen und philologischen Kunstgriffe, wie ein verborgener Schatz erhoben werden könnte, sondern die Weckung, Nährung und Bildung eines Geistes, der dann freilich um zum klaren Bewußtseyn seiner selbst zu gelangen, in zweiter Linie einer Lehre bedarf. Indem er sich aber bewußt ist der Kraft des Christenthums, die jeder Einzelne an sich selbst erfahren soll, so hat er kein Interesse, diese Lehre aus einzelnen Buchstaben und Formeln zusammenzulesen und das Ergebniß durch den Nothbehelf einer wörtlichen Inspiration zu stützen. Denn das erwachte Leben des Geistes führt ihn leicht zur lichtvollen Erkenntniß und die Wahrheit derselben beruht ihm vornehmlich auf lebendigem Selbstbeweise; die äußere Autorität ist ihm eine innere geworden. Hier möchte man nun beinahe glauben, daß aller Widerspruch verschwunden sey und beide Systeme ganz in einander aufgehen. Allein auf der andern Seite ist doch nicht zu übersehen, daß der Supranaturalism, wenn er nicht sich selbst aufgeben will, die Quelle des Glaubens, welche Schleiermacher angibt, weder als die tiefste, noch als die richtigste anerkennen kann. Daß der Glaube seinen Sitz im unmittelbaren Selbstbewußtseyn habe, mag er gerne zugeben; aber wodurch wird dieser Glaube erzeugt? wodurch wird er berichtigt und gereinigt, wenn es nicht durch die h. Schrift geschieht? und wenn mehrere Christen eine Verschiedenheit in ihrem unmittelbaren Selbstbewußtseyn finden, wie sollen sie sich denn verständigen, wenn es nicht durch Berufung auf jene Urkunden geschieht, in welchen sich das christliche Leben in seiner ersten und reinsten Form ausgesprochen hat? Wenn z. B. ein Dr. Paulus (Literaturblatt zur Allgemeinen Kirchenzeitung vom 9. März 1836) gegen Schleiermachers Erlösungslehre sagt: „Ich gestehe redlich, solches aus der Person Jesu abzuleitende Wunder von Einfluß und von Mittheilung absoluter Vollkommenheit, so sehr ich ein Christ zu seyn gewiß weiß, nie gefühlt zu haben" was kann Schleiermacher dann antworten, wenn

er kein höheres Forum über den verschiedenen, sich wider- sprechenden Erfahrungen anerkennt?

Dieses Widerspruchs gegen den Supranaturalism ist sich Schleiermacher sehr deutlich bewußt. Er äußert in dem zweiten Sendschreiben seine Verwunderung darüber, daß seine Lehre von der Schrift noch so wenig angegriffen wor- den sey: Er sagt hier mit Beziehung auf dasjenige, was die höhere Kritik noch zu Tage fördern könne: „Es wird immer sehr schwierig seyn, den Grundsatz aufzustellen, Alles, was in den h. Schriften enthalten ist, sey göttliche Lehre, und dabei nicht bestimmen zu können, welches diese h. Schriften sind, und welches die Gränze zwischen ihnen und anderen?" Er gibt dabei nicht undeutlich zu verstehen, daß es nament- lich auch hier Noth thue, alles aus der christlichen Glau benslehre zu entfernen, was sie in Streitigkeiten mit der Wissenschaft verwickeln könnte. Er stellt die Frage auf, ob wohl Vorstellungen nicht religiösen Inhalts bei Jesu von dem Seyn Gottes eben so affizirt gewesen sind als die religiösen Gehaltes? und verneint sie nicht undeutlich. Schon das Beispiel, das er hiefür wählt, spricht für Verneinung; denn daß Jesus von dem Verhältniß der Erde zur Sonne, welches ein bloß kosmologisches ist, nicht die kopernikanische Ansicht gehabt habe, sondern die gemeine, das werden ihn wohl die Supernaturalisten gerne zugeben, etwa mit der Einschrän- kung, daß Jesus an das Irrthümliche der gemeinen Ansicht gewiß keine religiöse Lehre angeknüpft hätte. Aber ganz anders fällt die Antwort aus bei dem zweiten Beispiele, nemlich bei der Frage: ob die Vorstellungen von Engeln und Teufeln wirklich religiöse seyen oder nur kosmologische? Denn gesetzt auch, daß diese Vorstellungen aus dem Gebiete der Religion auszuschließen wären, so zeigt wenigstens die Ge- schichte, daß Jesus sie mit seinen religiösen Vorstellungen verbunden, also in sein Gottesbewußtseyn aufgenommen hat. Waren diese Vorstellungen nun irrig, so mußte auch sein Gottesbewußtseyn durch sie getrübt worden seyn. Denn einmal hätte er in das Gebiet der Religion das nicht in sie Gehörige hineingezogen; sodann hätte er etwas Falsches in

dasselbe aufgenommen. Beides aber kann nicht der Fall seyn, sobald wir Ihn, den Historischen, etwas gelten lassen. Jedenfalls müßte doch ein Criterium angegeben seyn, um zu erkennen, welche Aeußerungen Jesu unter die Lehren und welche unter nichts bedeutende Privatgespräche gehören.

Ebensowenig kann geläugnet werden, daß Jesus seine Wunder und die Weissagungen des A. T. auf ihn als Beweise seiner göttlichen Sendung hat anerkannt wissen wollen. Wenn nun die neue Methode ihren Glauben an ihn auf etwas ganz anderes baut: so schiebt sie ihm wieder (ex hypothesi) unhaltbare Vorstellungen zu. Während sie aber Vorstellungen, die er wirklich und erweislich gehabt hat, fallen läßt, so hält sie sich fest an anderen, die er nicht gehabt hat. Anstatt ihn sein Gottesbewußtseyn uns mittheilen zu lassen, werden manche Elemente desselben geläugnet. Aber welchen Grad von Glaubwürdigkeit verdienen dann noch die übrigen? und wo ist überhaupt die Gränze gesetzt gegen die Zweifel? Wird nun noch die volksthümliche Entwicklung und die daraus entstehende Färbung seiner Begriffe dazu genommen, z. B. bei den göttlichen Eigenschaften, so kann freilich von einem Festhalten an dem historischen Christus nicht wohl die Rede seyn, und der Supranaturalismus muß sich von einer solchen Methode lossagen. Freilich gibt Schleiermacher zu (Glaubenslehre II. p. 89.) daß Jesus wirklichen Irrthum weder selbst kann erzeugt noch auch fremden mit wirklicher Ueberzeugung kann in sich aufgenommen haben; nur müsse der Unterschied festgehalten werden zwischen Aufnehmen und Fortpflanzen von Vorstellungen, deren bestimmte Vertreter Andern sind, daher man in Beziehung auf sie weder Untersuchung anstellt noch irgend eine Verantwortlichkeit anerkennt, und zwischen Abschließung eines Urtheils, welches allemal in irgend einer Beziehung auch die Handlungsweise bestimmt. Das erstere Irren werde durch die Unsündlichkeit nicht ausgeschlossen.

Ebenso muß zugegeben werden, daß Schleiermacher dieser Behauptung keineswegs eine so weite Ausdehnung gegeben hat, als wohl viele im Voraus befürchten. Wie

wohl er nemlich die Unsterblichkeit — ob mit Recht oder Unrecht, bleibe dahingestellt — beinahe außerhalb des Gebiets des frommen Selbstbewußtseyns verweist und ihr nur einen sehr schwachen Zusammenhang mit dem letzteren gestattet: so hütet er sich doch die Aussprüche Jesu davon für eine bloß aus dem herrschenden Glauben ohne eigene innere Ueberzeugung angeeignete Ansicht zu erklären. Er gesteht zu, daß seine Ueberzeugung davon wesentlich mit der Gewißheit über seine Würde und seine Bestimmung zusammenhänge, und daß schon der Gegensatz sadduzäischen Unglaubens keine unbestimmte Aneignung des herrschenden Glaubens erlauben konnte, (zweite Auflage II. p. 518). Er schreibt daher dieser Vorstellung Jesu Wahrheit zu und folgert dann aus der Selbigkeit der Natur in ihm und in uns auch die Nothwendigkeit eines allgemeinen Glaubens an Unsterblichkeit. Je bedeutender nun hier die Annäherung an das System des Supernaturalism ist, desto weniger kann sich der letztere darein finden, daß Schleiermacher nach solchen Eingeständnissen nicht ganz offen und rückhaltslos sich zu ihm bekennt habe. Offenbar wird in vorliegendem Falle den Glauben an eine Wahrheit gefordert, nicht weil die Vernunft sie lehrt — denn Schleiermacher erklärt die Vernunftgründe ausdrücklich für unzureichend — auch nicht, weil sie in dem frommen Selbstbewußtseyn des Einzelnen an sich liegt, — denn Schleiermacher findet sie ja zunächst nur in dem frommen Selbstbewußtseyn Christi, und läßt sie aus diesem erst durch einen Schluß auf die Einzelnen ableiten — sondern weil sie fromme Ueberzeugung Jesu gewesen ist. Man sollte nun denken, es sey gleichgültig, ob die Glaubwürdigkeit einer Wahrheit aus der frommen Ueberzeugung Jesu oder ob sie aus seinen Belehrungen abgeleitet werde, und das eigentliche Geschäft des Dogmatikers werde seyn, auf historischem Wege die fromme Ueberzeugung Jesu auseinander zu legen, ein Verfahren, das von dem des Supranaturalism nicht wesentlich abweichen dürfte, da ihm eigene Ueberzeugung und Belehrung nicht entfernt von einander liegen. Es muß daher auf diesem Standpunkt für eine Inconsequenz erklärt

auf die h. Schrift nicht konsequent. Ist ihm wirklich am historischen Christus alles gelegen, nun dann ist der nächste Weg, die reine Lehre in den Worten desselben aufzusuchen und diese dann als Richtschnur anzunehmen, wogegen es nur als ein Umweg erscheinen kann, dieselbe aus dem Selbstbewußtseyn zu schöpfen, in welches sie unter so vielen verunreinigenden Einflüssen aufgenommen worden ist. Ja selbst, wenn unser Selbstbewußtseyn Christus richtig aufgefaßt hätte, so gibt es kein anderes Mittel, ihn ganz zu verstehen, und sich in ihn hineinzuleben, als daß man ihn selbst zum Führer dabei wählt, und ihn aus dem eigenen Inneren construiren, könnte bei der Verschiedenheit der Menschen die verschiedensten Phantasiegebilde zur Folge haben.

Was Schleiermacher auf den Vorwurf der Inkonsequenz zu seiner Rechtfertigung und als Antwort auf alle gemachten Fragen erwiedern kann, das ergibt sich nun zwar mit Leichtigkeit aus dem Früheren, aber es deckt zugleich noch eine zweite, tiefere Verschiedenheit seines Systems von dem Supranaturalismus auf. Ihm ist die Religion ein Gefühl, eine Bestimmtheit des inneren Lebens ohne unmittelbare Verbindung mit einer objektiven Wahrheit, welche sich im Erkennen des Menschen gestaltet und den entgegengesetzten Irrthum austreibt. Das Gefühl lehrt nicht — dieß ist eine ganz andere Sphäre — es spricht sich aus, und erregt dadurch in Anderen das gleiche Gefühl. Es kann dabei ganz rein seyn und auch in Anderen die gleiche Reinheit hervorrufen; sein Ausdruck kann daher in dieser Hinsicht ganz adäquat seyn, wiewohl er in theoretischer Beziehung Verstöße gegen die Logik oder Alterationen durch irrige Zeitvorstellungen erhalten haben kann. Diese theoretischen Fehler schaden dem Gefühle, welches geweckt werden soll, nicht im Mindesten; der Andere, auf welchen gewirkt werden soll, hält sich auch nicht an den Ausdruck als solchen, sondern an das Leben, das sich in ihm ausspricht. Dieses Leben selbst ist es, das sich in ihm reproduzirt, während das Einzelne des Ausdrucks ohne Schaden übersehen werden kann. Wer nun aber den Ausdruck bloß an sich auffaßt ohne das in

ihm sich bewegende Leben; wer ihn bloß auf die Erkenntniß bezieht und aus demselben ein System von Wahrheiten abstrahiren will, der verfehlt nicht allein den Hauptzweck der Religion, welcher Leben des Gefühls ist, sondern er kann auch auf theoretischem Gebiete nichts aufstellen, das wahrhaft haltbar wäre. Die Anwendung des Bisherigen auf die Schriftbeweise gibt sich von selbst. Dieses System kann allerdings in der Lehre Christi und der Apostel nicht ein, den (theoretischen) Glauben unbedingt bestimmendes Gotteswort und in der h. Geschichte nicht das Zeugniß für die göttliche Sendung Christi und der Apostel finden, sondern in beiden nur Ausdruck und Darstellung frommer Gemüthszustände, der Erregung gleicher Gefühle bestimmt. Mit anderen Worten: Schriftlehren sind ihm nicht unmittelbar für die Belehrung des Verstandes wichtig, sondern nur sofern sie Aeußerungen eines religiösen Gefühles sind und gleiche Gefühle wecken, über welche dann später der Verstand reflektirt. Ebendamit hängt denn auch der schleiermacher'sche Begriff von Offenbarung zusammen, daß diese nemlich nicht Kundmachung, sondern neue Anregung des religiösen Lebens sey. Beide Vorstellungen hängen nothwendig zusammen. Ist die Religion nur Gefühl, so kann die Offenbarung unmittelbar keine Lehren mittheilen, und macht die Offenbarung unmittelbar keine Lehren kund, regt sie nur das Gefühl an, so kann die Religion nur Leben des Gefühles seyn.

Hier ist nun aber die Stellung des Supranaturalismus eine ganz andere. Er geht, so wie der Rationalism, von der Voraussetzung aus, daß das Erste im Christenthum die Lehre sey, und aus derselben erst das Gefühl und das Leben sich entwickle. Ihm ist daher die Bibel ein Zeugniß, das Gott gezeuget hat von seinem Sohne. Der Glaube ist ihm nicht vorher vorhanden als ein natürliches Existentialverhältniß des Menschen; er wird erst hervorgeruf[...] Wort Gottes. Er hat das Criterium seiner [...] Vollständigkeit und das Sigel seiner Gewißheit [...]

etwas Innerem, wie es auch genannt werde, sondern allein in seiner Uebereinstimmung mit Gottes Wort.

Es mag ihm in der Bibel manches noch unaufgeschlossen seyn oder selbst widersprechend erscheinen; aber anstatt zu verwerfen, behält er sich ein non liquet vor und ist sich bewußt, nur durch stets volleres Erfassen der Bibelwahrheit in den Stand gesetzt zu werden, Fortschritte zu machen. Jener Begriff von Offenbarung aber kann ihm nicht genügen, weil sonst am Ende Alles, was ein frommes Gefühl im Menschen weckt, diesen Namen verdiente, und weil er keinen Schutz gegen die für Menschen so nahe liegenden Täuschungen und keine feste Gewißheit findet. Zu jener Voraussetzung des Primates des Erkennens vor dem Gefühle glaubt sich der Supranaturalismus aber vollkommen berechtigt, weil er keine Vorstellung davon hat, wie sich eine religiöse Gemeinschaft um ein bloß subjektiv Gefühltes herum anschließen könne. Denn dieses subjektive Gefühl hat Jeder, und Jeder wieder auf eigene Weise: aber das Objektive, das Keiner hat, und das vielmehr Allen mitgetheilt wird von Einem, das kann das Band einer Gemeinschaft werden und die objektiv göttliche Autorität, welcher ein Religionsstifter sich rühmt, kann für die Einzelnen ein Beweggrund werden, aus der isolirten Subjektivität, zu welcher das eigene fromme Gefühl einladet, heraus in die Gemeinschaft einzutreten. Selbst falsche Religionen sind nur dadurch möglich geworden, daß ihre Anhänger das von den Stiftern mitgetheilte Subjektive als ein Objektives angenommen haben.

Hiemit hängt eine dritte Abweichung beider Systeme nothwendig zusammen. Der Supranaturalism findet den Grund für die Gewißheit der Religion weder in der Vernunft, noch überhaupt in etwas Menschlichem, weil er weiß, daß der Mensch durch die Sünde entfremdet worden ist von dem Leben aus Gott und hinabgesunken in Verfinsterung des Verstandes und in Blindheit des Herzens; er kann sich einzig und allein bei der göttlichen Autorität beruhigen. Sein Hauptvorwurf gegen den Rationalism ist eben der, daß dieser die letztere in eine bloß menschliche verwandeln, und

während das Menschliche in den Vordergrund gestellt, der göttliche Antheil in ein bloß providentielles Walten umgedeutet werde. Dieser Vorwurf scheint nun aber auch das System Schleiermachers zu treffen. Daß dieser das Gefühl voranstellt, wo die Rationalisten von der Vernunft ausgehen, ist kein Unterschied; jedenfalls sind beide Erkenntnißquellen der Religion etwas Menschliches. Nun kann zwar Schleiermacher mit Recht entgegnen, daß nach seinem System dieses Menschliche allein und für sich das Christenthum nicht hervorgebracht hätte, sondern daß es nur die Empfänglichkeit gewesen sey, um die Eindrücke Christi in sich aufzunehmen. Allein, wenn man dazu nimmt, wie nach Schleiermacher Christus in der Einrichtung der menschlichen Natur gleichsam präformirt wurde, wie er nur die zur Erscheinung gekommene höchste Vortrefflichkeit derselben, gleichfalls die höchste Entfaltung der in sie gelegten Lebenskeime ist, so möchte immerhin noch einem strengen Supernaturalisten gegenüber Verständigung schwer oder unmöglich seyn. Aber auch der mildere Supernaturalist, der in diesen Andeutungen die entschiedene Abweichung vom Rationalismus und die Annäherung an sein eigenes System anerkennt, wird doch in demselben Maaße, als er diese Erklärungen in seine eigenen Begriffe umsetzt, eine Richtung einschlagen, welche der von Schleiermacher befolgten entgegengesetzt ist. Die letztere ist nemlich doch vorherrschend Entwicklung des frommen Selbstbewußtseyns, wiewohl mit Berücksichtigung des Eindruckes, welchen die geschichtliche Erscheinung Christi auf es gemacht hat; die erstere aber will Christum nicht in dem trüben Reflex des menschlichen Inneren, sie will ihn in dem Lichte sehen, das er selbst durch seine Lehren und Thaten um sich herumverbreitet. Sie traut der durch die Sünde geschwächten menschlichen Natur keineswegs die Kraft zu, diesen Eindruck ganz richtig aufzunehmen und aus demselben das volle Bild des Erlösers zu reproduziren, nicht ohne Grund voraussetzend, daß die Subjektivität bald diesen, bald jenen Zug in dem Gemälde hinzufügen würde. Es kann nicht geläugnet werden, daß der menschliche Geist sich

selbst seinem Christus construiren, daß die Phantasie ihr Christusideal schaffen, und daß dann der Mensch in diese Idee sich hineinleben kann: aber was ist denn nun auch mit diesem Gedankenchristus gewonnen, da er das Gepräge seines Ursprungs unmöglich ablegen kann? Eine Bürgschaft für die reine und vollständige Auffassung des Erlösers kann der Supranaturalist nur in der Uebereinstimmung mit dem biblischen Bilde desselben finden, und dieses sich immer voller anzueignen ist sein Hauptbestreben. Wo aber etwas diese Einigung hindern will, so sucht er das Hinderniß nicht in der biblischen Vorstellung, als ob sie etwas Unangemessenes enthalte, sondern in sich selbst, daß er nemlich noch zu schwach sey, um die volle Angemessenheit zu fühlen.

Nur kurz möchte auf eine vierte Abweichung hinzuweisen seyn, daß nemlich der Supranaturalist bei dem Mißtrauen, das er gegen die eigene Vernunft hegt, sowohl bei Auffindung der Wahrheit als auch bei Aneignung der von außen gegebenen unmöglich den vornehmen Ton billigen kann, in welchem die äußeren Gründe für den Erlöser verworfen werden. Wunder und Weissagungen sind ihm nun einmal sehr dankenswerthe Beglaubigungen Jesu durch seinen himmlischen Vater. Jesus selbst hat sie als solche anerkannt und sie als solche läugnen heißt ihm eine unrichtige Vorstellung Schuld geben. Sie haben der Erfahrung gemäß als solche gewirkt und trotz Allem, was über Natürlichkeit oder Uebernatürlichkeit derselben gestritten worden ist, sie wirken immer noch als solche, sobald sie noch als Thatsachen angesehen werden. Wird aber das Letztere bezweifelt, dann würden nicht bloß sie, dann würde auch die Geschichte fallen und selbst derjenige historische Christus, wie ihn auch Schleiermacher noch gelten läßt, müßte in den Hintergrund zurücktreten.

Auch der Supernaturalist sucht fünftens die Wissenschaft zufriedenzustellen; aber im Voraus einen Vertrag mit ihr abzuschließen, aus der Religion alles zu entfernen, das je einmal in Conflikt mit ihr führen könnte, die Religionslehren absichtlich recht vag zu fassen, um sich immer wieder

mit der Wissenschaft ausgleichen zu können, das scheint ihm die Religion zu gefährden zum Vortheil der Wissenschaft. Daß die Wissenschaft den Krieg erklären werde, das ist ihm doch mehr ein Schreckbild, das keine so mächtigen Anstalten verdient; denn die Wissenschaft ist immer nur menschlich, die Religion aber göttlich. Es wäre aber in der That Verzweiflung an der Sache der Bibel, wenn wir uns nach anderweitigen Gründen für unseren Glauben umsähen, als welche sie uns darbietet, und es wäre gegen die Erfahrung gehandelt, welche die Kirchengeschichte uns darbietet, daß das lebendige Christenthum immer gleichen Schritt gehalten habe mit der Ehrfurcht vor der h. Schrift. Wohl mag die Kritik noch diese oder jene Schrift des Kanons wankend machen; wohl mag von den Bestimmungen des Inspirationsbegriffs aus dem sechzehnten Jahrhundert die eine nach der anderen fallen: an die Stelle des falschen Schmuckes wird um so gewisser der wahre treten, und weit entfernt von der Wissenschaft etwas für die Zukunft zu fürchten — denn die Resultate derselben, welche Furcht einflößen könnten, sind schon vorhanden — werden wir vielmehr von derselben vieles zu hoffen haben. So steht in Wahrheit die Sache des Kampfes nicht, als ob der Supranaturalist den Boden, auf welchem er steht, zu verlassen genöthigt wäre. Noch kämpft er für denselben und kämpft mit Interesse, und es thut ihm wehe, daß jemand sich die Mühe nehmen will, ihm eine Stätte zu bereiten für den Fall, daß er aus dem Felde geschlagen würde, um so mehr, da derselbe besorgte Mann auch bereits dem rationalistischen Gegner ein sicheres Pläzchen ausgemittelt hat, wofür sich auch der letztere eben nicht zu besonderem Danke verpflichtet fühlen dürfte. Je mehr der Supranaturalist die Kraft des göttlichen Wortes an sich selbst erfahren hat: desto weniger kann er auch jenem Kleinmuth sich hingeben, als ob er Alles von der Wissenschaft zu befürchten hätte. Ironisch fragt Schleiermacher junge Theologen, was sie machen wollen, wenn man sie nicht bloß mit Spott bombardire, sondern mit dem ganzen Belagerungsgeräthe der Gelehrsamkeit blokiren und systematisch

aushüngern wolle. Aber der Glaubige, welcher sich in der Feste des göttlichen Wortes und im Besitze des Lebensbrods sicher und versorgt weiß, wird sich dadurch eben nicht besorgt machen lassen.

Dazu bringt sich denn die Frage auf, ob die Scheidung der verschiedenen Gebiete der Religion und Wissenschaft für die erstere auch nur vortheilhaft wäre? Den Schaden, der von dem Gegentheil etwa zu befürchten wäre, daß nemlich die Wissenschaft einen zu mächtigen Einfluß auf die Religion ausüben und das religiöse Element unterdrücken könnte, hat der Supranaturalist bisher wohl abzuwenden gewußt. In den gehörigen Schranken angewendet aber möchte gewiß auch der Supranaturalist sie nicht entbehren wollen; denn sie verdeutlicht seine Begriffe, sie wehrt die Irrthümer ab, sie bringt Zusammenhang und Ordnung; dieß ist um so einleuchtender, je weniger die Fassung, welche Schleiermacher manchen christlichen Lehren gegeben hat, dem Supranaturalisten gefällt, und je mehr er gegen sie die Hülfe der Wissenschaft in Anspruch nimmt.

Indessen thut dieß die Wissenschaft auch von selbst. Auch sie nimmt den Vertrag nicht an, welchen Schleiermacher zwischen ihr und der Religion stiften wollte, indem er beide getrennt auf ihre eigenthümlichen Gebiete verwies. Sie will sich nicht von dem Gebiete der Religion ausschließen lassen, wenn sie sich auch nicht anmaßt, Quelle für dieselbe zu seyn. Oder kann Schleiermacher wohl im Ernst glauben, dasjenige, was er über Sünde, Erlösung, Erwählung u. s. w. als christliche Lehre bestimmt hat, werde von der Wissenschaft unangefochten bleiben? Jedenfalls hat die Wissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet beinahe alle Fragen zu beantworten, welche auch die Religion auflöst. Wie nun, wenn die Wissenschaft eine andere Antwort gibt, als die Religion? und vollends, wenn beide in Einem Subjekte vereinigt sind? werden dann nicht Erörterungen nöthig werden? und ist dann der Streit damit abgemacht, daß jede auf ihrem Gebiete Recht habe? Wo bleibt dann aber die innere Harmonie und wie kann die Frömmigkeit seyn, was sie seyn soll,

der innerste, den ganzen Menschen durchbildende Mittelpunkt?

Aus allen diesen Abweichungen geht zuletzt diejenige hervor, welche sich wie in den Principien, so in der Ausführung im Einzelnen durchgängig ausspricht, die Tendenz nemlich das Uebernatürliche natürlich zu machen. Schleiermacher selbst sagt darüber am Schlusse des zweiten Sendschreibens: „Wo Uebernatürliches bei mir vorkommt" da ist es immer ein Erstes; es wird aber hernach ein Natürliches als Zweites. So ist die Schöpfung übernatürlich; aber sie wird hernach Naturzusammenhang; so ist Christus übernatürlich seinem Anfang nach, aber er wird natürlich als rein menschliche Person, und ebenso ist es mit dem heiligen Geiste und der christlichen Kirche:" Uebrigens zeigt der Zusammenhang des Systems, daß das Uebernatürliche selbst am Anfang nicht ganz rein sey, sondern in gewissem Sinne selbst wieder natürlich genannt werden könne. Diese Tendenz ist nun aber ganz gegen den Geist des Supernaturalismus. Was etwa in der Behandlung Schleiermachers um so erklärlicher wird in den Dingen, je mehr sie ins Natürliche herabgezogen werden, das verlieren sie an der Bedeutung, welche der Supernaturalist ihnen beigelegt hat. Die Dogmen erhalten sämmtlich ein anderes Gepräge, bei welchem die meisten (aber doch nicht Alle) vor der Vernunft besser bestehen und beinahe als aus ihr fließende Sätze anerkannt werden, aber zugleich ihren höheren Charakter und mit ihm gerade dasjenige einbüßen, was sie dem Glaubigen besonders werth machte. Anstatt vieler Beispiele wollen wir hier nur einige Worte des wurdigen Steudel anführen: „Einen Heiland, an welchen der Supranaturaliste mit seiner Schuld und seinem Mangel sich wendet, als zu dem Helfer, der eben sein Bedürfniß kennt, findet er in diesem (schleiermacherschen) Christus nicht. Der letztere zerrinnt in eine Gemeinschaft, welche durch das, was sie selbst besitzt und bewahrt hat, anregen kann, bei welcher aber der Einzelne keinen Rath und keine Hülfe, wie sie ihm Noth thun, finden

[illegible]

[illegible] Dieß die ganze Christologie nach der Darstellung Schleiermachers. Wie wenig [illegible] mit der Vorstellung des Gottmenschen, [illegible] mit den Menschen [illegible] Brüdern? Wohl ergibt sich aus dem inneren Zusammenhang des Erkennens die Antwort, daß wir von dem Erlöser nichts weiteres mitgetheilt zu wünschen haben, als stete Erzeugung des Gottesbewußtseyns mit dem sinnlichen Bewußtseyn; daß nicht nöthig sey, in die Person des Erlösers mehr zu sehen, als zu diesem Geschäft hinreiche; daß es nicht reine Frömmigkeit sey, welche in der Erlösung mehr erwarte oder in den Erlöser mehr hineinlege, als dieses; was kann aber Schleiermacher antworten, wenn der Supernaturalist behauptet, daß sowohl in seinem Gefühle als in der heil. Schrift die Erlösung viel durchgreifender und der Erlöser viel erhabener erscheine. Mit einer supra-

naturalistischen Widerlegung des schleiermacherschen Systems im Ganzen und Einzelnen haben sich schon sehr Viele befaßt. Manche im Anfange ausgesprochene Urtheile haben sich freilich als Mißverständnisse gezeigt und können daher hier wohl übergangen werden. Andere dagegen sind von der Art, daß sie besser treffen, und daß der Supranaturalism sie nicht aufgeben kann, wenn er nicht sich selbst aufgeben will.

Solche Einwürfe sind nun theils nur gelegenheitlich vorgebracht worden. Von diesen werden im Folgenden einige angeführt von

Olshausen im Commentar zum Römerbrief;

Albert Knapp in seinem Aufsatze: Ist die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hinderniß des Zwecks der Kirche? in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs 1828 I, 2tes Heft;

Dr. C. F. Schmid Observationes ad naturam peccati e doctrina christiana rite definiendam pertinentes. Tübinger Pfingstprogramme von den Jahren 1826 und 1827.

Theils aber wurden sie in Schriften vorgebracht, welche ausdrücklich gegen Schleiermacher geschrieben worden sind. Die bedeutendsten Gegner Schleiermachers sind hier Steudel, Delbrück, Olshausen.

Nachdem Steudel zuerst in einem Aufsatze über die Unmöglichkeit der Vereinigung des Supranaturalismus mit dem Rationalism einige Bedenklichkeiten gegen das System Schleiermachers ausgesprochen und der letztere in den Sendschreiben an Lücke darauf geantwortet und zugleich erklärt hatte, daß er unter Christus immer nur den historischen verstehe: so brachte der erstere in einem zweiten Aufsatze über das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus für die Bildung des Glaubens sich ergebende Verfahren die sämmtlichen Gegensätze noch einmal zur Sprache und zeigte auf eine Weise, welche nicht zu billigen beinahe unmöglich ist, daß derjenige, der einen historischen Christus anerkenne, die Glaubenslehre auf eine ganz andere Weise construiren müsse, als von Schleiermacher geschehen sey. In der später von

ihm herausgegebenen Glaubenslehre bekämpfte er sodann noch mehrere andere Hauptsätze, welche am meisten von dem Systeme des Supranaturalismus abweichen.

Die Stellung, welche Delbrück gegenüber von Schleiermacher eingenommen hat, besteht vorzüglich darin, daß er den christlichen Theismus gegen die, wie er meinte, durchaus pantheistische Richtung Schleiermachers zu vertheidigen und zu wahren suchte. Und zwar findet er diesen Pantheismus überall, wo Schleiermacher auch nur anthropomorphische Vorstellungen und die seit Leibnitz und Wolf eingeführten, aber mit reinen Begriffen unvereinbaren Definitionen abwehrt, und tritt somit als Vertheidiger des Antropomorphismus auf. Er sagt in dieser Beziehung: Eine Vermenschlichung der Gottheit ist soweit entfernt, ächter Frömmigkeit Eintrag zu thun, daß sie vielmehr unerläßliche Bedingung derselben ist. Denn Gott, nur gedacht als ein Wesen, zwischen welchem und uns der Abstand unermeßlich ist, zwischen welchem und uns es keine Verhältnisse gibt, die wir zu fassen vermögen, ein solcher Gott kann uns weder Vertrauen, noch Verehrung, noch Liebe einflößen. Wohl erkennt er an, daß Schleiermacher auf dem Gebiete der Dialektik vollkommen Recht habe; aber eben die dialektische Erörterung weist er ohne weiteres von sich und beruft sich dagegen auf die Autorität des positiven Christenglaubens. Wir können daher seine Stellung bezeichnen mit den drei Worten: Theismus, Antropomorphismus, Supernaturalism. In dem (1837 erschienenen) Buche „der verewigte Schleiermacher" hat Delbrück nur eine mehr persönliche Geschichte seiner Streitigkeiten mit Schleiermacher beigebracht, und seine früheren Einwendungen theilweise wiederholt.

Die evangelische Kirchenzeitung vom Jahre 1829 Nro. 97 — 100 hat gleichfalls einen Aufsatz gegen Schleiermacher gegeben, welcher besonders seine Sendschreiben an Lücke beleuchtet und sein Verhältniß zu dem Systeme des Supranaturalism gut darlegt. Die ganze Richtung der schleiermacherschen Theologie wird dort vorgestellt als der Unglaube im Glaubenwollen, d. h. eine gewisse Hinneigung zu dem

Evangelium von der Erlösung in Christus und Anhänglichkeit an dasselbe, die allerdings auch in gewissem Maaße vom h. Geiste abzuleiten sey, wiewohl nicht bestimmt werden könne, inwiefern sie aus unmittelbarer, aber noch nicht übermächtiger Einwirkung Gottes hervorgeht, also immer noch vom Vollbringen getrennt ist, und in wiefern sie bloß durch einzelne äußere Umstände, innere aber selbstische Charakterbestimmung hervorgebracht, also im höheren Sinne des Worts nicht frei zu nennen ist.

Gegen Satz 10.

Olshausen in den Studien und Kritiken 1830. 3 p. 633. 643 — 6. — Bedenkt man, wie die älteren Dogmatiker die Religion im Wissen beruhen ließen und sich überzeugt hielten, daß dieselbe sich wissenschaftlich andemonstriren lasse, so kann man nicht anders als einen Fortschritt darin erkennen, daß das Gefühl der Religion zur Basis gegeben ist, indem dadurch mindestens das bewirkt wurde, daß die Religion nicht als eine bloße Folge von etwas Anderem auftritt (wie sie auch in der kantischen Theorie erscheint, wiewohl Kant die Demonstration der älteren Schule verworfen hatte), sondern ihr eigenes selbstständiges Lebensgebiet gewonnen hat. Nur will das gleich von vorne herein nicht recht einleuchten, zu welchem Ende eben das Wort Gefühl gewählt ist, bei dem man sich fortdauernd gegen Anschuldigungen, daß man das Höchste und Edelste der Menschheit einem dunkeln, sinnlichen Elemente vertraute, zu vertheidigen hat. — Auch nach meiner Ansicht ist im Anfange des religiösen Lebens das Gefühl das Vorherrschende, doch möchte ich die Möglichkeit nicht ableugnen, daß das Göttliche auch durch das Denken den Weg zum Herzen finden kann, und da dürften wir doch dem die Religion nicht absprechen, in dem zuerst das Denken vom göttlichen Princip berührt worden ist. Entschieden muß ich aber der Ansicht widersprechen, daß im Fortgange der religiösen Entwicklung das Wesen der Religion beim Gefühle bleibt. — Es ist hier an eine Erscheinung im Leben so vieler Mystiker zu erinnern, denen

man doch Religion nicht absprechen kann, daß ihnen nemlich im Fortgange ihrer Entwicklung total alles Gefühl genommen wird. Wäre das Gefühl der bleibende Quellpunkt des religiösen Lebens, so müßte mit dem letzteren auch das Gefühl wachsen; aber gerade umgekehrt nimmt dasselbe oft ab und in der Verläugnung desselben muß der Wille gestählt werden oder die Erkenntniß sich entwickeln. — Als die Bestimmung der Religion in ihrer idealen Erscheinung müssen wir setzen, daß sie alle Kräfte und Anlagen des Menschen harmonisch ergreift und veredelt, es findet darin keine andere Vorherrschaft der einen Anlage über die andere statt, als welche unter ihnen selbst gegeben ist. Insofern nun aber durch die Sündhaftigkeit eine ursprüngliche Disharmonie der Anlagen beim Beginn des religiösen Lebens stattfindet, insofern kann allerdings im Laufe der religiösen Entwicklung vorherrschend die eine oder die andere Kraft von dem heiligenden Geiste berührt werden. Aber da läßt sich in dem einen Subjekt gerade so gut eine vorherrschende Anregung der Denkkräfte durch den Geist von oben annehmen, als bei dem andern eine vorherrschende Belebung des Gefühls; weßhalb für das einzelne Subjekt, ohne die genaueste Kenntniß desselben, nichts ausgesagt werden kann über den Gang seiner religiösen Entwickelung und somit in Beziehung darauf in allgemeine Definition der Religion aufgenommen werden darf. Bemerkt man nun aber, daß alle Kräfte des Menschen doch eben in einem Mittelpunkte vereinigt gedacht werden müssen, und in diesem innersten Heiligthum des Ichs das Göttliche immer als vorherrschend zu denken ist, wenn eine Entwicklung in der Religion statt findet, daß eben dieser Mittelpunkt aber das Gefühl sey, in dem daher bei allem Fortschritt in der Entwicklung des religiösen Lebens und seinem Uebergehen in Wissen und Handeln stets der Quellpunkt der Religion bleibe: so gestehen wir das willig ein, daß alle Anlagen sich in Einen Mittelpunkt knüpfen, behaupten aber zugleich, daß von allen Kräften eine solche Rückwirkung auf diesen Mittelpunkt ausgeht, daß wir nie sagen können: hier ist ausschließlich die Religion, oder da ist sie;

vielmehr muß ihre Gegenwart durch das Gesammtgebiet der Seelenkräfte hindurchleuchten, so daß sie sich überall gleichförmig offenbart. Und namentlich gilt dieß vom Denken. Geben wir im Religiösen dem Gefühl, als dem Unmittelbaren, nur irgend einen Vorzug vor der vermittelten Erkenntniß, so weichen wir von der Linie der Wahrheit, wir verlieren die sichere Norm zur Unterscheidung des Wahren und Falschen, oder vielmehr wir verschmähen die uns in der Schrift gegebene Norm, in der Meinung, sie in unserem Gefühle zu tragen. Es findet im vollendet religiösen Leben eine vollkommene Wechselwirkung zwischen Fühlen und Denken statt, indem das Fühlen nicht weniger das Denken anregt, als dieses umgekehrt jenes, und wie alles Leben nur zwischen zwei Polen sich bewegen kann, so kann auch das Religiöse nur aus der gleichmäßigen Wechselwirkung beider Potenzen harmonisch hervorgehen. Es kann daher die Erklärung der Religion als Gefühl der Abhängigkeit von Gott etwa als Erklärung des anfangenden religiösen Lebens bei den Meisten betrachtet werden, keineswegs aber ist sie passend zur Bezeichnung der höchsten Erscheinungen des inneren Lebens, indem sich eben die Freiheit in der Liebe in harmonischer Wechselwirkung zwischen Kopf und Herz offenbart.

Gegen Satz 10 und 11.

Steudel in der Glaubenslehre p. 8. Das Wesentliche der Frömmigkeit ist nicht, sich seiner als schlechthin abhängig bewußt zu seyn. Vielmehr theils wäre mit der schlechthinigen Abhängigkeit die Möglichkeit der Frömmigkeit als einer von dem Menschen selbstthätig zu gewinnenden Bestimmtheit seines Wesens abgeschnitten, theils wäre das Bewußtseyn mit dem Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit nicht bis zum Finden Gottes vorgeschritten. Auch ist das, wenn wir unser als der Abhängigen bloß bewußt sind, uns als solche fühlen, noch keineswegs Frömmigkeit. Zur Frömmigkeit gehört ein Gegenseitiges der Beziehung. Darum beruht sie gar nicht darauf, daß wir das Bewußtseyn des Zusammenhangs mit der Welt bis zum Verschwinden der Geltung eigener Gegenwirkung steigern, sondern im Hervorrufen des

Bewußtseyns, noch in einem anderen Verhältnisse als zur Welt zu stehen; und endlich ist Frömmigkeit nur, wo die Anerkennung jenes Bewußtseyns der Abhängigkeit, eben damit aber auch gegenseitiges Verhältniß durch einen Akt der Freiheit sich verwirklichte. Diese Bedingungen erfüllen sich nur, wo die Frömmigkeit auf Gott als den Persönlichen sich bezieht, dessen Idee gerade von dem Bewußtseyn, in einen starren Zug der Naturnothwendigkeit hingegeben zu seyn, uns befreit.

Gegen Satz 11.

Delbrück p. 52. Wir sind angewiesen, eine Frömmigkeit in uns zu nähren, welcher das Gefühl der Selbstständigkeit vor Gott nicht minder wesentlich ist, als das Gefühl der Abhängigkeit von ihm. Und siehe! die aus diesem Doppelgefühl entspringende Mischung von Hoheit und Demuth, prägt sie sich nicht auf das Kenntlichste überall aus, wo christlicher Sinn sich offenbart? Allerdings gibt es religiöse Zustände, in welchen das Gefühl persönlicher Selbstbestimmung fast verschwindet; aber auch hier ist es nicht das Gefühl unbedingter Abhängigkeit, worein die Frömmigkeit sich auflöst; es ist das Gefühl der Vereinigung mit Gott. Kein Begriff ist wohl geeigneter, um dieses doppelte Gefühl der Abhängigkeit von Gott und zugleich der Freiheit und Selbstständigkeit des Geistes darzustellen, als der der Liebe. Liebe zu Gott ist der reinste und schönste Ausdruck für das wahrhaft religiöse Verhältniß der Menschen; sie ist es, die sich ebensowohl unbedingt ihrem Gegenstande hingibt, als aus innerem Antrieb und eigener Neigung sich mit ihrem Gegenstande zu vereinigen strebt.

Gegen Satz 11.

Wie leicht mißverständlich und wie zweideutig der Ausdruck Abhängigkeit sey, und wie er in seinem nächsten Sinne nur eine untergeordnete Stufe der Frömmigkeit bedeute, zeigt der Gebrauch, den Schleiermacher selbst in seinen früheren Schriften davon gemacht hat. In der zweiten Predigt der

ersten Sammlung seiner Predigten sagt er: „Wen das Gefühl der Abhängigkeit am meisten zum Gedanken an Gott erweckt, der denkt gewiß sonst gar nicht an ihn und der Geist des Christenthums fehlt ihm gänzlich."

Gegen Satz 11.

Olshausen in den Studien und Kritiken 1830. 3 p. 634—43. So tiefsinnig Schleiermacher auch aus dem Beweise der Unmöglichkeit einer Wechselwirkung mit dem Unendlichen die absolute Abhängigkeit als den Grundton der Frömmigkeit zu erweisen versucht hat, so werden doch seine Gründe für denjenigen nicht hinreichen, der in der Schrift Ausdrucksweisen zur Bezeichnung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen im religiösen Leben antrifft, die in ein ganz anderes Gebiet verweisen, und die Wahrheit dieser Ausdrucksweise in seinem Innern bestätigt findet. Die h. Schrift gibt es als den Zielpunkt der religiösen Entwicklung an, in die Freiheit zu kommen und in der Liebe zu leben. Eben diese beiden Ausdrücke bilden nun wohl mit dem Worte Abhängigkeit den stärksten Contrast, der sich denken läßt, und schon aus diesem Grunde muß die Wahl desselben auffallen. Wollte man nemlich auch sagen, daß die christliche Freiheit eben in der total gewordenen Abhängigkeit von Gott besteht, und eben auch die Liebe zu ihm nur ein williges Sich hingeben in die Abhängigkeit von dem höchsten Gute ist: so ist dieser Begriff von Abhängigkeit doch ein spezifisch anderer, als der ist, von welchem die niedrigsten religiösen Erregungen ausgehen; beides also unter demselben Ausdruck zusammenfassen, heißt mindestens unklar reden. Das Wort erinnert überdieß schon nach seiner Etymologie mehr an ein mechanisches Aneinandergehören, als ein dynamisches Ineinanderleben und scheint mir in jeder Beziehung unpassend gewählt. — Auch ist auffallend, daß Schleiermacher die Religion in ihrer Fortbewegung nicht genau in das Auge faßt, und eben deßhalb zwischen entwickelter und unentwickelter, zwischen wahrer und falscher Religion nicht so unterscheidet, daß erkannt werden könnte, wie die einen sich zu den andern

aushüngern wolle. Aber der Glaubige, welcher sich in der Feste des göttlichen Wortes und im Besitze des Lebensbrods sicher und versorgt weiß, wird sich dadurch eben nicht besorgt machen lassen.

Dazu bringt sich denn die Frage auf, ob die Scheidung der verschiedenen Gebiete der Religion und Wissenschaft für die erstere auch nur vortheilhaft wäre? Den Schaden, der von dem Gegentheil etwa zu befürchten wäre, daß nemlich die Wissenschaft einen zu mächtigen Einfluß auf die Religion ausüben und das religiöse Element unterdrücken könnte, hat der Supranaturalist bisher wohl abzuwenden gewußt. In den gehörigen Schranken angewendet aber möchte gewiß auch der Supranaturalist sie nicht entbehren wollen; denn sie verdeutlicht seine Begriffe, sie wehrt die Irrthümer ab, sie bringt Zusammenhang und Ordnung; dieß ist um so einleuchtender, je weniger die Fassung, welche Schleiermacher manchen christlichen Lehren gegeben hat, dem Supranaturalisten gefällt, und je mehr er gegen sie die Hülfe der Wissenschaft in Anspruch nimmt.

Indessen thut dieß die Wissenschaft auch von selbst. Auch sie nimmt den Vertrag nicht an, welchen Schleiermacher zwischen ihr und der Religion stiften wollte, indem er beide getrennt auf ihre eigenthümlichen Gebiete verwies. Sie will sich nicht von dem Gebiete der Religion ausschließen lassen, wenn sie sich auch nicht anmaßt, Quelle für dieselbe zu seyn. Oder kann Schleiermacher wohl im Ernst glauben, dasjenige, was er über Sünde, Erlösung, Erwählung u. s. w. als christliche Lehre bestimmt hat, werde von der Wissenschaft unangefochten bleiben? Jedenfalls hat die Wissenschaft auf ihrem eigenen Gebiet beinahe alle Fragen zu beantworten, welche auch die Religion auflöst. Wie nun, wenn die Wissenschaft eine andere Antwort gibt, als die Religion? und vollends, wenn beide in Einem Subjekte vereinigt sind? werden dann nicht Erörterungen nöthig werden? und ist dann der Streit damit abgemacht, daß jede auf ihrem Gebiete Recht habe? Wo bleibt dann aber die innere Harmonie und wie kann die Frömmigkeit seyn, was sie seyn soll,

der innerste, den ganzen Menschen durchbildende Mittelpunkt?

Aus allen diesen Abweichungen geht zuletzt diejenige hervor, welche sich wie in den Principien, so in der Ausführung im Einzelnen durchgängig ausspricht, die Tendenz nemlich das Uebernatürliche natürlich zu machen. Schleiermacher selbst sagt darüber am Schlusse des zweiten Sendschreibens: „Wo Uebernatürliches bei mir vorkommt" da ist es immer ein Erstes; es wird aber hernach ein Natürliches als Zweites. So ist die Schöpfung übernatürlich; aber sie wird hernach Naturzusammenhang; so ist Christus übernatürlich seinem Anfang nach, aber er wird natürlich als rein menschliche Person, und ebenso ist es mit dem heiligen Geiste und der christlichen Kirche:" Uebrigens zeigt der Zusammenhang des Systems, daß das Uebernatürliche selbst am Anfang nicht ganz rein sey, sondern in gewissem Sinne selbst wieder natürlich genannt werden könne. Diese Tendenz ist nun aber ganz gegen den Geist des Supernaturalismus. Was etwa in der Behandlung Schleiermachers um so erklärlicher wird in den Dingen, je mehr sie ins Natürliche herabgezogen werden, das verlieren sie an der Bedeutung, welche der Supernaturalist ihnen beigelegt hat. Die Dogmen erhalten sämmtlich ein anderes Gepräge, bei welchem die meisten (aber doch nicht Alle) vor der Vornunst besser bestehen und beinahe als aus ihr fließende Sätze anerkannt werden, aber zugleich ihren höheren Charakter und mit ihm gerade dasjenige einbüßen, was sie dem Glaubigen besonders werth machte. Anstatt vieler Beispiele wollen wir hier nur einige Worte des wurdigen Steudel anführen: „Einen Heiland, an welchen der Supranaturaliste mit seiner Schuld und seinem Mangel sich wendet, als zu dem Helfer, der eben sein Bedürfniß kennt, findet er in diesem (schleiermacherschen) Christus nicht. Der letztere zerrinnt in eine Gemeinschaft, welche durch das, was sie selbst besitzt und bewahrt hat, anregen kann, bei welcher aber der Einzelne keinen Rath und keine Hülfe, wie sie ihm Noth thun, finden

mag, als soweit er nach empfangener Anregung sie sich selbst spenden kann.“

Ueberhaupt ist Christus in diesem Systeme, das sich seiner Christologie so vielfach rühmt und sie mit der kirchlichen Lehre in die genaueste Uebereinstimmung bringen will, genau betrachtet doch nicht mehr und nicht weniger, als der vollendete Mensch und das Seyn Gottes in ihm, das ja nicht sein ausschließliches Eigenthum ist, sondern durch ihn auf alle Christen übergehen soll, nur eine pantheistische Redefloskel. Der Zweck der Religion ist, das Selbstbewußtseyn zum Weltbewußtseyn zu verflüchtigen und beide mit dem Gottesbewußtseyn zu einigen. Weil das aber nicht von selbst sich geben will: so läßt Gott sich aus dem Baume der Menschheit die schon in ihm präformirte Krone entwickeln, oder ohne Bild zu reden, er läßt einen Menschen hervorgehen, in welchem das Gottesbewußtseyn durchaus herrschend ist und alle Momente des Lebens und des Leidens durchdringt. Die Reinheit und Stätigkeit seines Gottesbewußtseyns geht auf diejenigen über, die ihn kennen lernen und ihn (oder seine Idee) in sich aufnehmen, und ebendadurch werden sie selbst vollkommener und unsündlicher. Dieß die ganze Christologie und Heilsordnung Schleiermachers. Wie wenig stimmt sie überein mit der Vorstellung des Supernaturalisten, welcher in Christus den offenbaren, nahen, sich mittheilenden Gott schaut in seiner Verbindung mit den Menschen seinen Brüdern? Wohl ergibt sich aus dem inneren Zusammenhang des Systems die Antwort, daß wir von dem Erlöser nichts weiteres mitgetheilt zu wünschen haben, als stete Einigung des Gottesbewußtseyns mit dem sinnlichen Bewußtseyn; daß nicht nöthig sey, in die Person des Erlösers mehr zu setzen, als zu diesem Geschäft hinreiche; daß es nicht reine Frömmigkeit sey, welche in der Erlösung mehr erwarte oder in den Erlöser mehr hineinlege, als dieses: was kann aber Schleiermacher antworten, wenn der Supernaturalist behauptet, daß sowohl in seinem Gefühle als in der heil. Schrift die Erlösung viel durchgreifender und der Erlöser viel erhabener erscheine. Mit einer supra-

naturalistischen Widerlegung des schleiermacherschen Systems im Ganzen und Einzelnen haben sich schon sehr Viele befaßt. Manche im Anfange ausgesprochene Urtheile haben sich freilich als Mißverständnisse gezeigt und können daher hier wohl übergangen werden. Andere dagegen sind von der Art, daß sie besser treffen, und daß der Supranaturalism sie nicht aufgeben kann, wenn er nicht sich selbst aufgeben will.

Solche Einwürfe sind nun theils nur gelegenheitlich vorgebracht worden. Von diesen werden im Folgenden einige angeführt von

Olshausen im Commentar zum Römerbrief;

Albert Knapp in seinem Aufsatze: Ist die Verschiedenheit der dogmatischen Systeme kein Hinderniß des Zwecks der Kirche? in den Studien der evangelischen Geistlichkeit Würtembergs 1828 I, 2tes Heft;

Dr. C. F. Schmid Observationes ad naturam peccati e doctrina christiana rite definiendam pertinentes. Tübinger Pfingstprogramme von den Jahren 1826 und 1827.

Theils aber wurden sie in Schriften vorgebracht, welche ausdrücklich gegen Schleiermacher geschrieben worden sind. Die bedeutendsten Gegner Schleiermachers sind hier Steudel, Delbrück, Olshausen.

Nachdem Steudel zuerst in einem Aufsatze über die Unmöglichkeit der Vereinigung des Supranaturalismus mit dem Rationalism einige Bedenklichkeiten gegen das System Schleiermachers ausgesprochen und der letztere in den Sendschreiben an Lücke darauf geantwortet und zugleich erklärt hatte, daß er unter Christus immer nur den historischen verstehe: so brachte der erstere in einem zweiten Aufsatze über das bei alleiniger Anerkennung des historischen Christus für die Bildung des Glaubens sich ergebende Verfahren die sämmtlichen Gegensätze noch einmal zur Sprache und zeigte auf eine Weise, welche nicht zu billigen beinahe unmöglich ist, daß derjenige, der einen historischen Christus anerkenne, die Glaubenslehre auf eine ganz andere Weise construiren müsse, als von Schleiermacher geschehen sey. In der später von

ihm herausgegebenen Glaubenslehre bekämpfte er sodann noch mehrere andere Hauptsätze, welche am meisten von dem Systeme des Supranaturalismus abweichen.

Die Stellung, welche Delbrück gegenüber von Schleiermacher eingenommen hat, besteht vorzüglich darin, daß er den christlichen Theismus gegen die, wie er meinte, durchaus pantheistische Richtung Schleiermachers zu vertheidigen und zu wahren suchte. Und zwar findet er diesen Pantheismus überall, wo Schleiermacher auch nur anthropomorphische Vorstellungen und die seit Leibnitz und Wolf eingeführten, aber mit reinen Begriffen unvereinbaren Definitionen abwehrt, und tritt somit als Vertheidiger des Antropomorphismus auf. Er sagt in dieser Beziehung: Eine Vermenschlichung der Gottheit ist soweit entfernt, ächter Frömmigkeit Eintrag zu thun, daß sie vielmehr unerläßliche Bedingung derselben ist. Denn Gott, nur gedacht als ein Wesen, zwischen welchem und uns der Abstand unermeßlich ist, zwischen welchem und uns es keine Verhältnisse gibt, die wir zu fassen vermögen, ein solcher Gott kann uns weder Vertrauen, noch Verehrung, noch Liebe einflößen. Wohl erkennt er an, daß Schleiermacher auf dem Gebiete der Dialektik vollkommen Recht habe; aber eben die dialektische Erörterung weist er ohne weiteres von sich und beruft sich dagegen auf die Autorität des positiven Christenglaubens. Wir können daher seine Stellung bezeichnen mit den drei Worten: Theismus, Antropomorphismus, Supernaturalism. In dem (1837 erschienenen) Buche „der verewigte Schleiermacher" hat Delbrück nur eine mehr persönliche Geschichte seiner Streitigkeiten mit Schleiermacher beigebracht, und seine früheren Einwendungen theilweise wiederholt.

Die evangelische Kirchenzeitung vom Jahre 1829 Nro. 97 — 100 hat gleichfalls einen Aufsatz gegen Schleiermacher gegeben, welcher besonders seine Sendschreiben an Lücke beleuchtet und sein Verhältniß zu dem Systeme des Supranaturalism gut darlegt. Die ganze Richtung der schleiermacherschen Theologie wird dort vorgestellt als der Unglaube im Glaubenwollen, d. h. eine gewisse Hinneigung zu dem

Evangelium von der Erlösung in Christus und Anhänglichkeit an dasselbe, die allerdings auch in gewissem Maaße vom h. Geiste abzuleiten sey, wiewohl nicht bestimmt werden könne, inwiefern sie aus unmittelbarer, aber noch nicht übermächtiger Einwirkung Gottes hervorgeht, also immer noch vom Vollbringen getrennt ist, und in wiefern sie bloß durch einzelne äußere Umstände, innere aber selbstische Charakterbestimmung hervorgebracht, also im höheren Sinne des Worts nicht frei zu nennen ist.

Gegen Satz 10.

Olshausen in den Studien und Kritiken 1830. 3 p. 633. 643 — 6. — Bedenkt man, wie die älteren Dogmatiker die Religion im Wissen beruhen ließen und sich überzeugt hielten, daß dieselbe sich wissenschaftlich andemonstriren lasse, so kann man nicht anders als einen Fortschritt darin erkennen, daß das Gefühl der Religion zur Basis gegeben ist, indem dadurch mindestens das bewirkt wurde, daß die Religion nicht als eine bloße Folge von etwas Anderem auftritt (wie sie auch in der kantischen Theorie erscheint, wiewohl Kant die Demonstration der älteren Schule verworfen hatte), sondern ihr eigenes selbstständiges Lebensgebiet gewonnen hat. Nur will das gleich von vorne herein nicht recht einleuchten, zu welchem Ende eben das Wort Gefühl gewählt ist, bei dem man sich fortdauernd gegen Anschuldigungen, daß man das Höchste und Edelste der Menschheit einem dunkeln, sinnlichen Elemente vertraute, zu vertheidigen hat. — Auch nach meiner Ansicht ist im Anfange des religiösen Lebens das Gefühl das Vorherrschende, doch möchte ich die Möglichkeit nicht ableugnen, daß das Göttliche auch durch das Denken den Weg zum Herzen finden kann, und da dürften wir doch dem die Religion nicht absprechen, in dem zuerst das Denken vom göttlichen Princip berührt worden ist. Entschieden muß ich aber der Ansicht widersprechen, daß im Fortgange der religiösen Entwicklung das Wesen der Religion beim Gefühle bleibt. — Es ist hier an eine Erscheinung im Leben so vieler Mystiker zu erinnern, denen

man doch Religion nicht absprechen kann, daß ihnen nemlich im Fortgange ihrer Entwicklung total alles Gefühl genommen wird. Wäre das Gefühl der bleibende Quellpunkt des religiösen Lebens, so müßte mit dem letzteren auch das Gefühl wachsen; aber gerade umgekehrt nimmt dasselbe oft ab und in der Verläugnung desselben muß der Wille gestählt werden oder die Erkenntniß sich entwickeln. — Als die Bestimmung der Religion in ihrer idealen Erscheinung müssen wir setzen, daß sie alle Kräfte und Anlagen des Menschen harmonisch ergreift und veredelt, es findet darin keine andere Vorherrschaft der einen Anlage über die andere statt, als welche unter ihnen selbst gegeben ist. Insofern nun aber durch die Sündhaftigkeit eine ursprüngliche Disharmonie der Anlagen beim Beginn des religiösen Lebens stattfindet, insofern kann allerdings im Laufe der religiösen Entwicklung vorherrschend die eine oder die andere Kraft von dem heiligenden Geiste berührt werden. Aber da läßt sich in dem einen Subjekt gerade so gut eine vorherrschende Anregung der Denkkräfte durch den Geist von oben annehmen, als bei dem andern eine vorherrschende Belebung des Gefühls; weßhalb für das einzelne Subjekt, ohne die genaueste Kenntniß desselben, nichts ausgesagt werden kann über den Gang seiner religiösen Entwickelung und somit in Beziehung darauf in allgemeine Definition der Religion aufgenommen werden darf. Bemerkt man nun aber, daß alle Kräfte des Menschen doch eben in einem Mittelpunkte vereinigt gedacht werden müssen, und in diesem innersten Heiligthum des Ichs das Göttliche immer als vorherrschend zu denken ist, wenn eine Entwicklung in der Religion statt findet, daß eben dieser Mittelpunkt aber das Gefühl sey, in dem daher bei allem Fortschritt in der Entwicklung des religiösen Lebens und seinem Uebergehen in Wissen und Handeln stets der Quellpunkt der Religion bleibe: so gestehen wir das willig ein, daß alle Anlagen sich in Einen Mittelpunkt knüpfen, behaupten aber zugleich, daß von allen Kräften eine solche Rückwirkung auf diesen Mittelpunkt ausgeht, daß wir nie sagen können: hier ist ausschließlich die Religion, oder da ist sie;

vielmehr muß ihre Gegenwart durch das Gesammtgebiet der Seelenkräfte hindurchleuchten, so daß sie sich überall gleichförmig offenbart. Und namentlich gilt dieß vom Denken. Geben wir im Religiösen dem Gefühl, als dem Unmittelbaren, nur irgend einen Vorzug vor der vermittelten Erkenntniß, so weichen wir von der Linie der Wahrheit, wir verlieren die sichere Norm zur Unterscheidung des Wahren und Falschen, oder vielmehr wir verschmähen die uns in der Schrift gegebene Norm, in der Meinung, sie in unserem Gefühle zu tragen. Es findet im vollendet religiösen Leben eine vollkommene Wechselwirkung zwischen Fühlen und Denken statt, indem das Fühlen nicht weniger das Denken anregt, als dieses umgekehrt jenes, und wie alles Leben nur zwischen zwei Polen sich bewegen kann, so kann auch das Religiöse nur aus der gleichmäßigen Wechselwirkung beider Potenzen harmonisch hervorgehen. Es kann daher die Erklärung der Religion als Gefühl der Abhängigkeit von Gott etwa als Erklärung des anfangenden religiösen Lebens bei den Meisten betrachtet werden, keineswegs aber ist sie passend zur Bezeichnung der höchsten Erscheinungen des inneren Lebens, indem sich eben die Freiheit in der Liebe in harmonischer Wechselwirkung zwischen Kopf und Herz offenbart.

Gegen Satz 10 und 11.

Steudel in der Glaubenslehre p. 8. Das Wesentliche der Frömmigkeit ist nicht, sich seiner als schlechthin abhängig bewußt zu seyn. Vielmehr theils wäre mit der schlechthinigen Abhängigkeit die Möglichkeit der Frömmigkeit als einer von dem Menschen selbstthätig zu gewinnenden Bestimmtheit seines Wesens abgeschnitten, theils wäre das Bewußtseyn mit dem Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit nicht bis zum Finden Gottes vorgeschritten. Auch ist das, wenn wir unser als der Abhängigen bloß bewußt sind, uns als solche fühlen, noch keineswegs Frömmigkeit. Zur Frömmigkeit gehört ein Gegenseitiges der Beziehung. Darum beruht sie gar nicht darauf, daß wir das Bewußtseyn des Zusammenhangs mit der Welt bis zum Verschwinden der Geltung eigener Gegenwirkung steigern, sondern im Hervorrufen des

Bewußtseyns, noch in einem anderen Verhältnisse als zur Welt zu stehen; und endlich ist Frömmigkeit nur, wo die Anerkennung jenes Bewußtseyns der Abhängigkeit, eben damit aber auch gegenseitiges Verhältniß durch einen Akt der Freiheit sich verwirklichte. Diese Bedingungen erfüllen sich nur, wo die Frömmigkeit auf Gott als den Persönlichen sich bezieht, dessen Idee gerade von dem Bewußtseyn, in einen starren Zug der Naturnothwendigkeit hingegeben zu seyn, uns befreit.

Gegen Satz 11.

Delbrück p. 52. Wir sind angewiesen, eine Frömmigkeit in uns zu nähren, welcher das Gefühl der Selbstständigkeit vor Gott nicht minder wesentlich ist, als das Gefühl der Abhängigkeit von ihm. Und siehe! die aus diesem Doppelgefühl entspringende Mischung von Hoheit und Demuth, prägt sie sich nicht auf das Kenntlichste überall aus, wo christlicher Sinn sich offenbart? Allerdings gibt es religiöse Zustände, in welchen das Gefühl persönlicher Selbstbestimmung fast verschwindet; aber auch hier ist es nicht das Gefühl unbedingter Abhängigkeit, worein die Frömmigkeit sich auflöst; es ist das Gefühl der Vereinigung mit Gott. Kein Begriff ist wohl geeigneter, um dieses doppelte Gefühl der Abhängigkeit von Gott und zugleich der Freiheit und Selbstständigkeit des Geistes darzustellen, als der der Liebe. Liebe zu Gott ist der reinste und schönste Ausdruck für das wahrhaft religiöse Verhältniß der Menschen; sie ist es, die sich ebensowohl unbedingt ihrem Gegenstande hingibt, als aus innerem Antrieb und eigener Neigung sich mit ihrem Gegenstande zu vereinigen strebt.

Gegen Satz 11.

Wie leicht mißverständlich und wie zweideutig der Ausdruck Abhängigkeit sey, und wie er in seinem nächsten Sinne nur eine untergeordnete Stufe der Frömmigkeit bedeute, zeigt der Gebrauch, den Schleiermacher selbst in seinen früheren Schriften davon gemacht hat. In der zweiten Predigt der

ersten Sammlung seiner Predigten sagt er: „Wen das Gefühl der Abhängigkeit am meisten zum Gedanken an Gott erweckt, der denkt gewiß sonst gar nicht an ihn und der Geist des Christenthums fehlt ihm gänzlich.“

Gegen Satz 11.

Olshausen in den Studien und Kritiken 1830. 3 p. 634—43. So tiefsinnig Schleiermacher auch aus dem Beweise der Unmöglichkeit einer Wechselwirkung mit dem Unendlichen die absolute Abhängigkeit als den Grundton der Frömmigkeit zu erweisen versucht hat, so werden doch seine Gründe für denjenigen nicht hinreichen, der in der Schrift Ausdrucksweisen zur Bezeichnung des Verhältnisses des Endlichen zum Unendlichen im religiösen Leben antrifft, die in ein ganz anderes Gebiet verweisen, und die Wahrheit dieser Ausdrucksweise in seinem Innern bestätigt findet. Die h. Schrift gibt es als den Zielpunkt der religiösen Entwicklung an, in die Freiheit zu kommen und in der Liebe zu leben. Eben diese beiden Ausdrücke bilden nun wohl mit dem Worte Abhängigkeit den stärksten Contrast, der sich denken läßt, und schon aus diesem Grunde muß die Wahl desselben auffallen. Wollte man nemlich auch sagen, daß die christliche Freiheit eben in der total gewordenen Abhängigkeit von Gott besteht, und eben auch die Liebe zu ihm nur ein williges Sich hingeben in die Abhängigkeit von dem höchsten Gute ist: so ist dieser Begriff von Abhängigkeit doch ein spezifisch anderer, als der ist, von welchem die niedrigsten religiösen Erregungen ausgehen; beides also unter demselben Ausdruck zusammenfassen, heißt mindestens unklar reden. Das Wort erinnert überdieß schon nach seiner Etymologie mehr an ein mechanisches Aneinandergehören, als ein dynamisches Ineinanderleben und scheint mir in jeder Beziehung unpassend gewählt. — Auch ist auffallend, daß Schleiermacher die Religion in ihrer Fortbewegung nicht genau in das Auge faßt, und eben deßhalb zwischen entwickelter und unentwickelter, zwischen wahrer und falscher Religion nicht so unterscheidet, daß erkannt werden könnte, wie die einen sich zu den andern

verhalten, und wie die gegebene Definition überall darauf anwendbar sey. — Das Abhängigkeitsgefühl von Gott könnte höchstens eine Definition für die wahre Religion seyn; denn die falsche besteht eben darin, daß sie sich unabhängig von Gott macht, um sich von einem Nichtgott bestimmen zu lassen, während der Unglaube sich von jedem höheren, bestimmenden Einfluß zu lösen sucht — Ebensowenig scheint diese Definition für eine weiter entwickelte Religion zu taugen. Denn wenn man gleich keineswegs sagen kann, daß Abhängigkeit an Gezwungenheit erinnerte, indem sich auch eine freie, willige Abhängigkeit denken läßt, und nach der Absicht Schleiermachers ohne Zweifel eben an diese gedacht werden soll: so ist doch unläugbar, daß wo eben die höchste Freiheit gesetzt wird, der Ausdruck Abhängigkeit nicht passen will, während man auch bei den Freiesten von einem Bestimmtwerden wohl reden kann. — Insofern auf den niedrigsten Stufen des religiösen Lebens die bestimmende heilige Kraft sich als eine gleichsam von außen her kommende und sich wirksam zeigende kund gibt, ließe sich der Ausdruck Abhängigkeit wohl gebrauchen, so daß man sagen könnte, er bezeichne treffend den gesetzlichen Zustand des religiösen Lebens; insofern aber nach dem evangelischen Stande diese heilige Kraft als eine ganz innerlich wirkende auftritt, die das innerste Heiligthum des menschlichen Bewußtseyns so in Besitz nimmt, daß sie dem Menschen ihre eigene Natur mittheilt, ihn selbst geistlich und göttlich macht und das Gesetz ins Herz schreibt: insofern kann die Abhängigkeit keine Bezeichnung des religiösen Lebens seyn; denn der Mensch ist das, wovon er abhängt, selber geworden; er ist durch die Inwohnung Gottes Eins mit ihm. Wollte man auf dieser Stufe des inneren Lebens den Charakter des Geschöpfs als des Endlichen, in seiner absoluten Unterordnung unter das Unendliche, vermöge welcher nie eine Wechselwirkung unter ihnen möglich ist, nach gemeiner Ansicht festhalten: so würde man das Wesen der christlichen Wiedergeburt und die dadurch vermittelte Vereinigung mit Gott vernichten, ebendamit aber freilich sich selbst auf den Standpunkt des Gesetzes zurück-

stellen und den Umfang des Erlösungswerkes beschränken. Sieht man sich daher genöthigt das Eins werden mit Gott in der Liebe und Freiheit als höchstes Ziel der religiösen Entwicklung nach der Lehre des Evangeliums festzuhalten, so kann unmöglich die Abhängigkeit als durchgehender Charakter der Religion festgestellt werden, indem allerdings das Bestimmtwerden des Wiedergeborenen von Gott nicht aufhört, aber dieses Bestimmtwerden eben seine Selbstbestimmung geworden, und darin die Freiheit vollkommen gegeben ist. Statt der Abhängigkeit tritt somit vielmehr der Charakter des Herrschens aus Gott, durch Gott und in Gott als der Charakter der vollendeten Gotteskinder in der h. Schrift hervor.

Gegen Satz 11, c. und d.

Man muß bei diesen Behauptungen Schleiermachers vorsichtig seyn; denn wenn man ihm diese zugibt, so hat man ihm beinahe sein ganzes System zugegeben. Zwar gegen den Hauptsatz in Nro. d., so parador er klingt, möchte nichts einzuwenden seyn, sobald er recht verstanden wird. Er lautet eigentlich so: Wer nicht schlechthin frei ist, ist schlechthin abhängig. Auf den ersten Anblick möchte man entgegnen: wer nicht schlechthin frei ist, kann doch relativ frei und relativ abhängig seyn. Aber damit ist nichts gegen Schleiermacher gewonnen; denn das gibt er ja selbst zu. Nach ihm gibt es ein Gebiet, auf welchem relative Freiheit und relative Abhängigkeit einander begränzen und in einander übergehen. Es ist dieß das Gebiet des Individuellen, der einzelnen Gegenstände und der einzelnen Momente. Dagegen gibt es nun ein anderes Gebiet, auf welchem nur Absolutes gilt, also absolute Abhängigkeit oder absolute Freiheit, wo also nothwendig das erste stattfinden muß, wenn das letztere vereint wird. Welches ist dieses Gebiet? Es ist schon dem Gegensatze nach das Gebiet der Totalität. Indem wir relativ frei sind in einzelnen Handlungen und Momenten: so ist unser ganzes Sosein und unser ganzes Gewor-

denseyn abhängig von der Ganzheit der Welt mit allen ihren auf uns einwirkenden Eindrücken.

Eben dieses Gefühl des im Meer der Totalität schwimmenden oder als einzelner Tropfen sich auflösenden Ichs, ist im Sinne Schleiermachers eigentlich die Religion. Zwar in der Glaubenslehre selbst liegt diese Idee mehr zu Grund, als daß sie bestimmt auftauchte und ausführlich zur Sprache käme; aber in den Reden über die Religion wird sie sehr oft ausgesprochen; z. B. p. 20—21. „In das Innere einer frommen Seele müßt Ihr Euch versetzen; bei der That selbst müßt Ihr jene Licht — und Wärme — Erzeugung in **einem dem Weltall sich hingebenden** Gemüthe ergreifen." p. 42. „Die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewußtseyn von dem allgemeinen Seyn alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in Allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Thun und Leiden und das Leben selbst in unmittelbarem Gefühl nur haben und kennen, als dieses Seyn, das ist Religion. Sie ist ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen." P. 51 wird ein religiöser Moment unter Anderem so beschrieben: „Ihr lieget unmittelbar an dem Busen der unendlichen Welt; ihr seyd in diesem Augenblick ihre Seele, denn ihr fühlt, wenn gleich nur durch einen ihrer Theile, doch alle ihre Kräfte und ihr unendliches Leben, wie Euer eigenes; sie ist in diesem Augenblick Euer Leib, denn ihr durchdringt ihre Muskeln und Glieder, wie eure eigenen, u. s. w."

Auf diese Weise ist dasjenige, welchem gegenüber der Mensch sich schlechthin abhängig fühlt, — die Welt, zwar nicht in ihrer Zertheiltheit, sondern als ein Ganzes. Darüber führt auch die bekannte Aeußerung in den Erläuterungen zu den Reden (p. 122) nicht hinaus: „Was den Meisten am meisten aufgefallen seyn wird, ist dieses, daß das unendliche Seyn doch hier nicht das höchste Wesen als die Ursache der Welt zu seyn scheint, sondern die Welt selbst. Diesen aber gebe ich zu bedenken, daß meiner Ueberzeugung

nach in einem solchen Zustande unmöglich Gott nicht kann mitgesetzt seyn und gebe ihnen den Versuch anheim, sich die Welt als ein wahres All' und Ganzes vorzustellen ohne Gott." So bleiben wir denn bei einer Weltordnung stehen, welche jedem Einzelnen sein bestimmtes Maaß von Kräften und seine Stellung in der Welt zugetheilt hat; aber diese Weltordnung, wie unendlich weit ist sie entfernt von dem Vater, den uns Christus hat kennen gelehrt?

Gegen Satz 30.

Delbrück. Erörterungen p. 77 und 82. Ein rechtschaffener Pantheist kann in den vier sittlichen Angeltugenden nach Gehalt und Gestaltung einen rechtschaffenen Monotheisten völlig erreichen, ja übertreffen; ihrer beider Frömmigkeit aber muß ein durchaus verschiedenes Gepräge annehmen, da sie bei dem Einen sich auflöst in das Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit von dem Weltgeiste, bei dem andern aber in einer Gesinnung besteht, kraft deren er den eigenen Willen dem Willen des Welturhebers unterzuordnen sich bestrebt. Bemächtigt sich die Alleinheitslehre einer gesunden, edlen, kräftigen, wohlgeordneten, liebreichen Seele von einem zarten und tiefen Gefühl von Recht und Unrecht, so kann sie diese nicht hindern die höchste, ihr erreichbare Stufe von Weisheit und Tugend zu ersteigen. Bemächtigt sie sich dagegen einer kranken, gemeinen, verwilderten, lieblosen Seele, so wirkt sie unwiderstehlich darauf hin, diese in unheilbare Lasterhaftigkeit und Zerrüttung zu stürzen, weil es ihr leicht wird, in einer solchen Seele die Einsprache des Gewissens gänzlich zum Schweigen zu bringen.

Gegen Satz 31.

Man versteht nicht recht, wie diese beiden Arten aus dem Abhängigkeitsgefühl folgen sollen. Zwar Schleiermacher leitet sie nicht aus diesem selbst, sondern aus den sinnlichen Erregungen desselben ab; aber es ist sehr die Frage, ob diese sinnlichen Erregungen als ein unendlich Mannigfaltiges geeignet sind, um bei solchen Eintheilungen zu Grunde gelegt

zu werden. Dabei sieht man aber noch weniger ein, wie sich das Abhängigkeitsgefühl mit beiden Arten auf gleiche Weise soll einigen können. Zunächst, sollte man glauben, sey nur die ästhetische Richtung ein adäquater Ausdruck für dasselbe und dagegen die teleologische, sofern die Freiheit ihre Grundlage ist und sie also nach Schleiermachers Prämissen nur auf das Einzelne gehen kann, nicht mehr wesentlich religiös. Wird aber auf der anderen Seite Jedermann die teleologische Richtung für religiöser halten, als die ästhetische, so ist auch das Wesen der Religion als Abhängigkeitsgefühl nicht gut bestimmt.

Gegen Satz 34. a.

Knapp: Bei dieser Bestimmung haben wir an dem Positiven anstatt eines Gehaltes nur eine Form, anstatt einer von Gott herrührenden Mittheilung weiter nichts als ein natürliches Gepräge des Menschengefühls, zu welchem freilich kein Glaube erfordert wird, da es nicht von Gott herrührt, sondern aus dem Vereine selbst hervorgeht. Wendet man dieß auf die positiven Lehren des Christenthums an, so verschwindet alles Uebernatürliche, aller Glaube an eine Jesu von Gott übertragene Autorität und diese Lehren sind weiter nichts, als Abdrücke individueller, in Christo und den Aposteln sich eigenthümlich gestaltender Gefühlszustände.

Gegen Satz 34. a.

Offenbar gebraucht Schleiermacher das Wort positiv in einem ganz eigenen Sinne, in welchem es in der gewöhnlichen Terminologie noch kein Bürgerrecht erhalten hat. Mit dem Supernaturalism stimmt er zusammen in dem Widerwillen gegen die natürliche Religion, und in seiner Vorliebe für das Positive. Er sagt davon in den Reden (p. 252—3), „die sogenannte natürliche Religion ist gewöhnlich so abgeschliffen und hat so metaphysische und moralische Manieren, daß sie wenig von dem allgemeinen Charakter der Religion durchschimmern läßt; sie weiß so zurückhaltend zu leben, sich einzuschränken und sich zu fügen, daß sie überall

wohl gelitten ist; dagegen hat jede positive Religion gewisse starke Züge und eine sehr kenntlich gezeichnete Physiognomie, so daß sie bei jeder Bewegung Jeden unfehlbar an das erinnert, was sie eigentlich ist.“ Der Grund jenes Widerwillens und dieser Vorliebe liegt in dem Ursprunge jener Religionen. Die positiven nemlich entspringen aus dem Gefühle und zwar nach ihrer Verschiedenheit aus einer bestimmten Affektion; die natürliche aber ist erst durch das Denken entstanden und somit nach Schleiermacher nur uneigentliche Religion. Eine positive, oder wie Schleiermacher in den Reden besser sagt (p. 263) eine individuelle Religion wird dadurch zu Stande gebracht, daß irgend eines von den großen Verhältnissen der Menschheit in der Welt und zum höchsten Wesen auf eine bestimmte Art, welche, wenn man nur auf die Idee der Religion sieht, als reine Willkühr erscheinen kann, sieht man aber auf die Eigenthümlichkeit der Bekenner vielmehr die reinste Nothwendigkeit in sich trägt und nur der natürliche Ausdruck ihres Wesens selbst ist, zum Mittelpunkt der ganzen Religion gemacht und alle übrigen auf dieses Eine bezogen werden. Nur in der Totalität aller solchen Formen wird die ganze Religion gegeben und sie wird sich also nur in einer unendlichen Reihe in verschiedenen Punkten des Raumes sowohl als der Zeit allmählich entwickeln.

Aus dem bisherigen folgt, daß im Sinne Schleiermachers alle Religionen, welche jemals Bekenner gehabt haben, positiv gewesen sind, daß keine absolut falsch, daß vielmehr jede gewissermaßen eine nothwendige Evolution der Religion selbst ist, welche sich ihrer Unendlichkeit entäußern und Fleisch werden muß, und daß jeder in der Weltordnung ein bestimmter Platz angewiesen ist. In einer so genau an den Pantheismus anstreifenden Theorie hat Alles, was ist, ein Recht zur Existenz und also auch jene falschen Religionen, die durch das Christenthum beseitigt werden sollen, sind durch die Weltordnung als Entwicklungsstufen eben so nothwendig bestimmt, wie das letztere, als die höchste Stufe, als die absolute Religion.

Gegen Satz 34. b.

Dieser Satz greift den Supranaturalism in seinem innersten Mittelpunkt an; denn aus ihm folgen von selbst folgende Sätze:

a) zur Offenbarung gehört nicht wesentlich die Verkündigung einer Lehre;

b) Wenn eine solche Lehre mit der Offenbarung — als Nebensache, was sie allein seyn kann, verknüpft ist, so kann sie doch das Wesen Gottes an sich nicht darstellen, weil wir solches nicht auffassen können;

c) die Lehre selbst kann durch die menschliche Auffassung getrübt seyn, ja sie kann es nicht nur, sie muß es sogar;

d) Wahrheit ist somit gar kein Prädikat für die Religion, denn auch in der absoluten Religion können manche Gefühlszustände nicht richtig aufgefaßt seyn und in untergeordneten Religionen ist nicht nothwendig Alles falsch.

Wenn nun der Supranaturalism nach der gewöhnlichen Vorstellung seiner Anhänger und Gegner diejenige Theorie ist, welche annimmt, daß höhere religiöse Erkenntnisse, als welche der Mensch durch den Gebrauch seiner eigenen Vernunft hätte erkennen können, auf eine übernatürliche Weise seyen mitgetheilt worden, — so kann es nicht wohl einen direkteren Widerspruch gegen ihn geben, als diese Behauptungen. Es gibt nun aber auch einen feineren Supranaturalismus, der die Mittheilung religiöser Erkenntnisse gleichfalls nicht in die erste Reihe stellt. Ihm ist das Christenthum nicht sowohl eine Schule zur Belehrung, als vielmehr eine göttliche Anstalt zur Reinigung und Bildung und Erziehung für ein ewiges Leben; der erste Zweck Christi ist ihm die Pflanzung eines himmlischen Lebenselementes in die Seelen der Menschen, eine Mittheilung göttlicher Kräfte, um den Zweck des Lebens zu erreichen. Man vergleiche z. B. Olshausens biblischen Commentar I., 760. II., 121. Neanders Kirchengeschichte I., 2. p. 396. I., 3. Vorrede p. IX.

und p. 637. vorzüglich S. III. in der Dedikation an Blanko White. Aber auch bei dieser Ansicht kann die Verkündigung einer Lehre keineswegs als unwesentlich erscheinen. Hiefür kann Neanders Zeugniß selbst angeführt werden, welcher I., 3. Vorrede p. IX. sich zu folgender Ansicht des Christenthums bekennt: „Daß es eine in der menschlichen Natur liegende Verderbniß heilen und das Göttliche in der Knechtsgestalt darstellen soll, womit sich dann der supranaturalistische Grundsatz verbindet, daß es eine über die menschliche Natur hinausliegende Erkenntniß ertheilt, die zwar keineswegs die Offenbarung eines spekulativen dogmatischen Systems, wohl aber zur Heilung jener in der menschlichen Natur liegenden Verderbniß nothwendig ist.“ Bei der engen Verbindung zwischen Gefühl und Verstand, b. der Nothwendigkeit, mit welcher das Gefühl in Begriffe sich umsetzt, und da doch auch auf das Gefühl sich nicht sicherer und umfassender wirken läßt, als vermittelst einer Lehre, ist die letztere wesentlich und alle Religionen haben deßwegen auch ihre Lehren. Deßwegen will auch Schleiermacher sie nicht ausschließen, aber sie etwas zurückstellen; er nimmt auch ein prophetisches Amt Christi an, gibt ihm aber keine weitere Bedeutung, als die, daß Christus in demselben sich selbst darstelle. Dieß wäre an sich richtig, wenn unter dieser Selbstdarstellung alles befaßt wäre, also alle Vorstellungen Jesu, welche ebendamit Lehren für uns werden. Schleiermacher aber versteht unter der Selbstdarstellung vorzüglich nur die Darstellung seines herrschenden Gottesbewußtseyns, wiewohl er hier nicht consequent ist und z. B. daraus, daß Jesus die Hoffnung der Unsterblichkeit ausgesprochen hat, die Wahrheit dieser Idee folgert. Wäre dieses allgemein geschehen, so würde der Supranaturalist vollkommen beruhigt seyn; es wäre dann aber auch entschieden, daß Lehren zur Religion wesentlich gehört.

Daß nun die Religionslehren das Wesen Gottes an sich nicht darstellen können, dieß wird wohl allgemein zugegeben, daraus folgt aber nicht, daß sie nicht wenigstens Höheres dem Bewußtseyn mittheilen können, als die sich

selbst überlassene Vernunft vermöchte, und daß nicht dieses Höhere als seine Grundlage ein noch Höheres voraussetzt, wie denn z. B. die Dreieinigkeitslehre selbst so, wie Schleiermacher sie vorgetragen hat, nichts weniger als rationalistisch ist.

Daß eine Lehre durch die menschliche Auffassung getrübt werden könne, ist sehr wahr und der Fall wiederholt sich sogar bei jedem Einzelnen. Aber wenn selbst die ursprünglichen Träger der Religion die Stimme der Offenbarung unrichtig gedollmetscht hätten, so müßte entweder die Offenbarung so schwach oder ihre natürliche Fassungskraft so niedrig gewesen seyn, daß sie in der That zu Religionsstiftern gar nicht getaugt hätten.

Ebendamit ist aber auch der vierte Punkt widerlegt und gezeigt, daß eine Religion für uns keinen Werth haben kann, wenn sie nicht Wahrheit besitzt. Sie vermag zwar auch ohne den Besitz derselben Gefühle zu wecken; aber die Reinheit der letzteren ist sehr zu bezweifeln, wenn sie durch etwas Unwahres ins Leben sind gerufen worden.

Gegen Satz 40.

Wiewohl dieser Satz mit Nothwendigkeit aus S. 34, b folgt, wonach die Offenbarung etwas Ursprüngliches und aus dem bisherigen Leben nicht zu Erklärendes ist: so ist doch die Schroffheit auffallend, mit welcher er hingestellt ist. Auch auf dem Standpunkte Schleiermachers mußte das Judenthum eine Bedeutung haben, welche er in der Predigt „der Unterschied zwischen dem Wesen des neuen und des alten Bundes an ihren Stiftern dargestellt“ (Festpredigten, zweite Sammlung, dritte Predigt) sehr schön so ausführt: „der Höchste wollte, daß das Volk zusammengehalten werden sollte in einer, wenn auch nur unvollkommenen, wenn auch in mancher Hinsicht nur äußerlichen Erkenntniß Gottes, damit aus diesem — denn unter götzendienerischem Wahn konnte er nicht entsprießen — geboren werden könnte derjenige, welcher das göttliche Leben über Alle bringen sollte. Um dieses einzigen Nachkommen Abrahams Willen war die ganze

Nachkommenschaft desselben heilig.“ — „Nicht als ob ich den alten Bund herabsetzen wollte; er war eine nothwendige Vorbereitung und ohne ihn hätte die Herrlichkeit des neuen nicht erscheinen können; davon sind alle Blätter der h. Bücher des neuen Bundes voll; das erkennen diejenigen unter den Jüngern des Herrn am meisten an, die am lebendigsten erfüllt sind von der Herrlichkeit des neuen.“

Gegen Satz 41 — 43.

Knapp. Auf den ersten Blick sollte man glauben, es sey hier eine ganz biblische Definition der Offenbarung gegeben. — Allein worin besteht dieser Anfangspunkt? Etwa in einer von Gott ausgehenden Wirkung? Nicht doch; sondern in einer naturellen, menschlichen Kraftentwicklung, und dieses Neue ist nichts der Menschheit von Gott besonders Mitgetheiltes, sondern bloß das menschlich-Eigenthümliche, das endlich jeder Mensch nach seiner Art besitzt. Wenn aber dieses System sagt: In Christo habe sich eine vorher im menschlichen Geiste schlummernde Kraft zum vollkommenen göttlichen Leben entwickelt, so möchte man doch billig fragen, ob sich denn Gott selbst entwickle, ob das nicht ein pantheistisches Wortgepränge sey, und ob auf diese Weise nicht das Göttliche vermenschlicht, das Menschliche vergöttlicht werde.

Gegen Satz 47.

Dieser Satz enthält eine Dilogie der Begriffe, welche sich jedem von selbst aufdringen muß durch die Betrachtung, daß Schleiermacher zwei entgegengesetzte Behauptungen verworfen hat. Und doch muß er diejenige annehmen, deren Gegentheil er verwirft. Die Dilogie liegt in den Worten vernunftmäßig darstellen, welche zwei Bedeutungen haben können, nemlich 1) etwas aus Vernunftprincipien ableiten, 2) etwas Gegebenes nach Gesetzen der Vernunft erklären. Ersteres verwirft Schleiermacher in Beziehung auf das Christenthum (siehe Satz 2), aber letzteres verlangt er und der hier ausgesprochene Tadel trifft diejenigen,

welche auch diesen formalen Vernunftgebrauch nicht wollen gelten lassen und diejenigen, welche alle wissenschaftlichen Bestimmungen der Religion vermeiden wollen und gleich über unbefugtes Dogmatisiren klagen. Sie bedenken dabei nicht, wie sehr sie das Christenthum herabsetzen, wenn sie es einer wissenschaftlichen Darstellung unfähig erklären. Es ist ein geheimes Verzweiflen daran, ob sich das Christenthum auch auf wissenschaftlichem Boden halten lasse, und ein Versuch, es dadurch zu befestigen, daß es möglichst unbestimmt und schwankend im Gefühle bewahrt werde; es ist eine gewisse Nachgiebigkeit gegen diejenigen, welche neuerdings dem Rationalism unter dem Namen wissenschaftliche Theologie ein schönes Aushängeschild geben. Es liegt überhaupt in der Natur jeder Lehre, daß sie ein Gegenstand des Nachdenkens werde und sie erreicht ihren Zweck erst dadurch, daß sie recht und vollständig verstanden wird. Das Christenthum ist nun seinem Hauptzwecke nach allerdings ein Leben, aber die Lehre ist damit aufs innigste verbunden. Ein Lehrsatz, der nicht recht verstanden wird, wenn er auch einige dunkle Gefühle hervorbringt, hat seinen Zweck nicht erreicht, und umgekehrt sind solche dunkle Gefühle, welche sich an einen falsch verstandenen Lehrsatz anschließen, eine Unvollkommenheit. Auch der Supranaturalism, der sich selbst versteht, verlangt ein klares Erkennen; was er gegenüber von dem Rationalismus erläßt, das sind nicht klare Erkenntnisse, sondern Vernunftbeweise. Daß eine Lehre in der Bibel enthalten sey, ist ihm Grund genug, an sie zu glauben und er verzichtet auf weitere Beweise; aber welches nun diese Lehre sey? das erforscht er um so sorgfältiger, je höheren Gewinn er sich da verspricht, wo Gott selbst etwas geoffenbart hat.

Aus dem Gesagten erhellt von selbst, daß der Vorwurf dieses Satzes allerdings einige Supranaturalisten treffen kann, das Wesen des Supranaturalism selbst aber unberührt läßt.

Gegen Satz 49.

Dieser Satz folgt freilich unmittelbar aus dem Princip Schleiermachers, daß das Gefühl der eigenthümliche Sitz der Religion sey. Mit ihm hat sich Schleiermacher an die spenerische Schule angeschlossen. In der praktischen Theologie Schleiermachers bildet er den obersten Grundsatz; hier wird er zunächst nur aufgestellt, um die Ueberflüssigkeit der gewöhnlichen apologetischen Beweise darzuthun. Allein in dieser Allgemeinheit, wie er aufgestellt wird, und mit dieser Folgerung kann er unmöglich zugegeben werden. Daß Mangel an Selbsterkenntniß Grund des Unglaubens sey, kann doch nicht in allen Fällen behauptet werden.

Auch wenn man Schleiermacher einräumt, daß die Dogmatik keineswegs den Beruf habe, dem Unglaubigen den Glauben anzudemonstriren, sondern nur, dem Glaubigen seinen Glauben auseinander zu legen: so wird doch auch der letztere solche Beweise immerhin bedürfen; es wird ihm angenehm seyn, doch nicht allein auf das Subjektive verwiesen zu seyn, sondern auch Zeugnisse zu haben, die Gott selbst gezeuget hat von seinem Sohne.

Auch zugegeben, daß das Gefühl das Innerste des Menschen und der eigenthümliche Sitz der Religion sey, so steht es nun doch einmal mit dem Verstande in so naher Berührung, daß — was den Verstand erleuchtet und reinigt, auch eine rückwirkende Kraft auf das Gefühl haben muß. Dazu kommt, daß das Gefühl an sich durch die Mischung des frommen und des sinnlichen Selbstbewußtseyns nicht rein ist, daß es eine ganz verkehrte Richtung annehmen, daß es unterdrückt werden kann. Aber kaum dürfte etwas anderes so sehr im Stande seyn, ihm zurecht zu helfen, als der Verstand. Solche Beweise können wenigstens die Aufmerksamkeit des Gefühls rege machen, können es veranlassen, einen Gegenstand fester ins Auge zu fassen, und sind auf diese Weise wenigstens die mittelbare Ursache, daß es von dem Gegenstande selbst lebendig ergriffen wird.

Gegen Satz 51.

Nur mit Einem Worte möchte hier zu bemerken seyn, daß diese drei Beweise, so wie Schleiermacher sie zusammenstellt, wohl nirgends angetroffen werden. Der dritte ist durchaus nicht von gleicher Art wie die beiden ersten; er setzt diese schon voraus und noch Anderes dazu. Er ist auch nicht Beweis für Jesus, sondern für die Apostel, und dann mittelbar freilich wieder für Jesus, sofern wir unser Kenntniß von ihm ihren Berichten verdanken.

Gegen Satz 52.

Der Wunderbeweis wird hier ziemlich oberflächlich abgefertigt, indem sich deutlich das Bestreben zeigt, darzuthun, wie das System selbst Mittel genug darbiete, um des Glaubens gewiß zu werden, ohne daß man solcher äußerlichen Hülfsmittel bedürfte. Allein damit ist die Sache nicht abgemacht. Der Wunderbeweis findet in einer biblischen Dogmatik schon deßwegen seine Stelle, weil die Wunder in der biblischen Erzählung einmal da sind, und weil sie in der Bibel, wenigstens häufig, als Beweise angeführt werden. Wer die Evangelien nicht als Roman ansieht, in welchen Dichtung und Wahrheit gemischt sind; wer den historischen Christus weder für einen verschmizten Betrüger noch für einen Schwärmer eigener Art halten kann, der sich selbst einbildet, andere geheilt zu haben und mit dieser Einbildung nicht nur seine Jünger, sondern auch die Kranken selbst ansteckt — und von solchen Voraussetzungen ist Schleiermacher selbst doch weit entfernt — kann nicht so oberflächlich über den Wunderbeweis hinweggehen. Was er dagegen sagt, trifft nur jene, welche die Wunder ganz allein, als Thatsachen, ohne ihren Zusammenhang mit dem ganzen Leben und Charakter Jesu betrachten. Nicht der Glaube wird schon vorausgesetzt, um den Wunderbeweis anzunehmen, sondern nur ein günstiges Vorurtheil, welches nicht ohne Prüfung verwirft.

Gegen Satz 53.

Dieser Satz führt am Ende doch wieder auf den Beweis zurück, den Schleiermacher (Satz 51 und 52) verworfen hatte. Wenn man es natürlich findet, daß der Erlöser auch auf die leibliche Seite der Natur eine eigenthümliche Kraft beweisen werde, nun so liegt doch der Schluß nahe: derjenige, welcher eine solche Kraft beweist, wird der Erlöser seyn. Dieß ist freilich vorerst nur gewissermaßen ein Glaube des Verstandes, aber er kann doch allmählich ein rechter Glaube, ein Glaube des Herzens werden. — Man sieht daraus, daß der Wunderbeweis eine Stelle in Schleiermachers System haben könnte, worauf auch das weiter unten über das prophetische Amt Jesu Gesagte führt. Denn wenn dieser in der Selbstdarstellung Christi besteht, so sollte man denken, daß er sich vorzüglich auch in seinen Wundern werde dargestellt haben.

Gegen Satz 85.

Was Schleiermacher in den Sätzen 2. 11, f. 39. 47. 50. 51. 62. 63. 84. über die völlige Trennung der Glaubenslehre von der Spekulation gesagt hat, das nimmt er in diesem Satze zurück. Freilich nicht den Worten nach, indem hier beide neben einander und aus verschiedenen Principien ausgehend bestehen; um so mehr aber dem Sinne nach, da kein Widerspruch zwischen beiden bestehen darf, und somit das Eine immer dem Andern maaßgebend zur Seite steht. Wie weit nun das fromme Bewußtseyn dem spekulativen zur Richtschnur dienen kann, wollen wir ganz bei Seite gestellt lassen; bedeutend kann sein Einfluß eben nicht seyn, da das erstere nur subjective Gefühle umfaßt, wogegen das letztere es mit objectiver Erkenntniß zu thun hat. Um so drohender für die Selbstständigkeit ist aber der Einfluß des spekulativen Bewußtseyns, zwar eben nicht auf das fromme, — denn das bleibt auf seinem eigenen Boden, als Gefühl — aber um somehr für die Entwicklung desselben. Die Sache verhält sich nemlich so. Das spekulative Bewußtseyn hat ganz aus

seinem eignen Fonds eine scharfbegränzte Lehre aufgestellt, die durchaus auf Vernunftbeweisen beruht. Indem nun der Mensch über sein frommes Bewußtseyn reflektirt und sich bemüht, dasselbe gleichfalls in Begriffe zu bringen, wird ihm zugerufen, stets auf den entsprechenden Ort in dieser spekulativen Lehre hinüberzuschauen, sich vor Mißverständnissen zu hüten, und, wenn er auch nicht von dorther die näheren Bestimmungen holen wolle, wenigstens seine Formel so zu wählen, daß sie ihn mit jenem unverwickelt lasse. Bildlich ausgedrückt, das Gefühl als Fluidum wird nicht der freien Crystallisation im Begriff überlassen, sondern in die Form der Spekulation gegossen. Dieser Satz zeigt zugleich, warum die Dogmatik Schleiermachers etwas so ganz Anderes geworden ist, als man sie hätte erwarten sollen nach der Erklärung, sie sey eine Beschreibung der frommen Gemüthszustände, d. h. der Zustände, welche eine unmittelbare Beziehung auf das höchste Wesen in sich schließen. Wie kurz und einfach hätte sie ausfallen müssen, wenn nur diese Gefühle in ihren verschiedenen Schattierungen wären aufgezeichnet worden! freilich aber auch wie unbestimmt, da sich das Gefühl mit einer großen Anzahl von Lehrtropen friedlich verträgt!

Gegen Satz 88.

Bei keiner anderen Lehre ist Schleiermacher seinem Kanon, das Geschäft der Dogmatik bestehe in der Entwicklung der frommen Gefühlszustände so getreu geblieben, wie hier; daher erfährt man auch hier am deutlichsten, wie wenig ener Kanon zur Begründung einer Dogmatik taugt. Das also ist Alles, was wir über das Wesen Gottes erfahren! Wir müssen uns genügen lassen, denn das Wesen Gottes zu beschreiben, ist Sache der Metaphysik. Die Dogmatik weiß nur zu sagen: Ich fühle mich relativ abhängig, d. h. in meinem Selbstbewußtseyn ist die Welt mitgesetzt; ich fühle mich schlechthin abhängig, d. h. in meinem Bewußtseyn ist zugleich Gott mitgesetzt; sofern nun das erste von dem Einzelnen und Mannigfaltigen gilt, das letztere von der Einheit,

so müssen Welt und Gott auseinander gehalten werden, wie das Viele und das Eine. Aber was ist dieses anders, als eine bloß logische Begriffstrennung? Diesem Einen wird nun im folgenden Alles abgesprochen, Bewußtseyn, Persönlichkeit, Zwecke, Eigenschaften und, genauer betrachtet, nicht einmal im Interesse des Gefühls, da es dem letzteren vielmehr als eine fast unabänderliche Nothwendigkeit zugestanden wird, sich Gott also vorzustellen. Von den Gefühlen, die auf Gott sich beziehen, muß Schleiermacher vorerst alle, welche ihn mit innerer Nothwendigkeit als Person schildern, wegen ihrer sinnlichen Färbung ausscheiden; es bleibt ihm nur das Abhängigkeitsgefühl, und in diesem nicht, was man sonst Gott nennt, sondern schlechthin die Totalität. Fragt man aber weiter, was ist sie? oder wie gibt sie sich kund im Gefühle, so erhält man keine weitere Antwort.

Gegen Satz 92.

Nach den vorangehenden Sätzen 88 — 91 hätte man vielleicht erwartet, daß Schleiermacher wenigstens den moralischen Beweis werde gelten lassen. In der That hat sein ganzes Verfahren und namentlich dasjenige, was in den genannten Sätzen steht, große Aehnlichkeit mit diesem Beweise. Als förmlichen Beweis freilich kann er ihn nicht aufführen; denn a) Beweise sind nicht nöthig, wo man das, was zu beweisen ist, vorher glaubt und lebendig fühlt; b) Beweise führen immer auf ein objektives Seyn, mit welchem Schleiermacher es nun einmal nicht zu thun haben will; c) Selbst die Folgerichtigkeit dieses Beweises möchte großen Widerspruch finden. Kant selbst, den man als Urheber desselben betrachtet, hat ihn so modifizirt, daß er eigentlich zurückgenommen ist. Sein Schluß kommt auf folgendes zurück. Um des höchsten Gutes willen muß ich eine moralische Weltordnung statuiren, also auch etwas annehmen, was den Grund von dieser enthält. Es ist subjektives Bedürfniß für mich, dieses Etwas unter der Idee eines moralischen Welturhebers und Weltregenten zu denken. Aber ob dieser Idee ein wirkliches Wesen entspreche, ob sich die Möglichkeit eines

höchsten Gutes nicht aus einem anderen Grunde herleiten lasse, müssen wir theoretisch um so mehr unentschieden lassen, da wir durchaus keine Erkenntniß von diesen Wesen haben.

Mit ganz wenigen Aenderungen ist dieß auch Schleiermachers Ansicht, nur daß sein Standpunkt der religiöse ist, während Kant den sittlichen einnimmt. Beide bringen es nur bis zu einer sittlichen Weltordnung. Was drüber hinaus liegt, ist terra incognita.

Wenn nun aber der moralische Beweis als solcher für Schleiermacher nicht taugte, so hätte man doch denken sollen, daß er aus der Grundlage, die er mit demselben gemein hat, zwar keine objektiven Bestimmungen über die Beschaffenheit Gottes — denn das Objektive wird ja überall ausgeschlossen, aber doch solche Gefühle und Erfahrungen ableiten werde, welche den gewöhnlich aus dem moralischen Beweise abgeleiteten Eigenschaften Gottes entsprechen. Aber dieß geschieht nicht; das Gefühl selbst mit allen seinen nothwendigen Hinweisungen auf Gott wird nicht weiter auseinander gelegt; es bleibt eben im Allgemeinen das Abhängigkeitsgefühl und das Correlatum von diesem ist nicht ein persönlicher Gott, sondern die Weltordnung. Und warum? weil Schleiermacher schon vorher auf dem Gebiete der Spekulation seinen Begriff von Gott als der Weltordnung hatte, so legt er nun das Gefühl nur so weit aus, als er zu diesem Begriffe bedarf.

Gegen Satz 96—110.

Die Schöpfungslehre, allgemein als Schiboleth zu Unterscheidung des Theismus und Pantheismus angesehen, hat durch die untergeordnete Stellung, die Schleiermacher ihr angewiesen hat, vorzüglich dazu beigetragen, ihn in den Verdacht des letzten zu bringen. Ganz sicher ist jedoch der Schluß nicht. Denn die besonderen Principien Schleiermachers gestatteten ihm schon nicht, viel Gewicht auf die Schöpfungslehre zu legen. Die Schöpfung ist etwas Historisches und der Glaube an sie kann der Natur der Sache nach nur auf einer geoffenbarten Lehre beruhen; aber in das System

Schleiermachers will sich weder etwas Historisches noch eine geoffenbarte Lehre schicken. Schleiermachers Grundprincip, die christliche Erfahrung, geht ihrer Natur nach zunächst nur auf die Gegenwart, und wie er deßwegen das Zukünftige von der eigentlichen Dogmatik ausgeschlossen und in sogenannte prophetische Lehrstücke verwiesen hat, so mußte er auch das Vorangehende, wovon wir ja auch keine rechte Anschauung haben können, in antediluvianische Kapitel verweisen. In Wahrheit können wir es aber eben nicht als Vorzug der Methode Schleiermachers ansehen, daß die Schöpfungslehre, die nach allgemeiner Einstimmung ein Hauptpunkt aller Religionen ist, und auf welcher, als Grundlage, namentlich die alttestamentliche Religion beruhte, eine so untergeordnete Stellung erhält. Dieses Bedenken aber wird noch sehr gesteigert, wenn wir hinzunehmen, daß dieser erste Theil der Glaubenslehre, in welchem die Schöpfung so weit zurücktritt, schon selbst genau genommen nach Schleiermachers Grundsätzen nicht in die Dogmatik hineingehört und erst dadurch gewonnen werden kann, daß das christliche Selbstbewußtseyn in der Idee von seiner Christlichkeit abstrahirt, und auf dasjenige reflektirt, was nur eigentlich den Hintergrund bildet für die christliche Erfahrung, während es solchen zur Noth auch für andere positive Religionen abgeben könnte.

Gegen Satz 110.

Delbrück. Nach dem christlichen Theismus muß Gott in der Art der Welt entgegengesetzt werden, daß Gott allein das schlechthin nothwendige Wesen ist, die Welt dagegen der Innbegriff alles Zufälligen, dessen Nichtseyn möglich ist. Hienach ist es pantheistisch, wenn Schleiermacher die Schöpfung der Welt durch Gott als einen nothwendigen Akt Gottes vorstellt; denn damit wird die Freiheit Gottes in der Schöpfung ausgeschlossen; die Schöpfung ist dann nicht durch den persönlichen Willen Gottes erfolgt, sondern sie [illegible] natürliche Wirkung seines Wesens. Ebenso ist [illegible] daß die Welt von Ewigkeit geschaffen sey, [illegible] Ohnedieß hebt er die Schöpfung aus Nichts auf [illegible]

Ewigkeit geschaffen haben, ist soviel als gar nicht geschaffen haben.

Gegen Satz 112 — 120.

Steudel: Die entschiedenen Stellen, Matth. 6, 10. 18, 10. 24, 36. 26, 53. Luc. 15, 10. Luc. 12, 9. gestatten nicht, die Anerkennung oder Verwerfung der Engel als etwas das Gebiet der Religion gar nicht Berührendes anzusehen. Die Frage ist nun, ob wir dem historischen Christus ein vollendetes, ungetrübtes Gottesbewußtseyn werden beilegen und doch zugleich annehmen dürfen, daß er in dem — mit seinem Gottesbewußtseyn einmal so eng verbundenen und für die wichtigsten Zwecke geltend gemachten Glauben an die Engel sich irrte? ob wir, die einfachen Aeußerungen Jesu erwägend, den Punkt mit der von uns, aber nicht von Christo aufgestellten Behauptung abfertigen können, daß die ganze Frage nicht auf das Gebiet der Religion gehöre? Wäre diese Behauptung auch richtig, würde dann nicht Christus das Unvollendete, ja das Verkehrte seines Gottesbewußtseyns eben dadurch verrathen haben, daß er das in das Gebiet der Religion gar nicht Gehörige denn doch in dasselbe hinüberzog?

Gegen Satz 121 — 132.

Schmid de peccato II. p. 9 — 21. Daß Schleiermacher den Teufel verwirft, darf nicht Wunder nehmen; denn er taugt zu wenig in sein System,

a) weil die Freiheit gänzlich aufgehoben und alles pantheistischerweise von Gott, oder vielmehr nach der Weise des idealistischen Pantheism vom Gottesbewußtseyn mit Nothwendigkeit abhängt;

b) weil das Böse eine bloße Negation ist, so kann es freilich kein Princip haben, wie der Teufel wäre.

Uebrigens sind die Gründe Schleiermachers gegen das Daseyn des Teufels nicht beweisend. Sie sind:

1) Daß diese Lehre Accommodation sey, gehe daraus hervor, daß Jesus und die Apostel nichts Neues zu

der jüdischen Ansicht vom Teufel hinzugethan haben. Aber:

α) Wenigstens haben sie auch nicht alle Bestimmungen der jüdischen Diabologie,

β) sondern nur diejenigen angenommen, welche mit der reinen Lehre von Gott, von Christo und seinem Reich, und mit dem sittlichen Interesse übereinstimmten.

γ) Somit war doch eine stillschweigende Verbesserung der jüdischen Ansicht gegeben.

2) Die Lehre vom Teufel werde nirgends didaktisch behandelt; sie habe keine nothwendige Stelle in der Heilslehre. — Aber

α) ob sich gleich die Heilslehre ohne die Lehre vom Teufel denken läßt, so zeigt doch die letztere im vollesten Maaße die Erlösungsbedürftigkeit der Menschen, und die Sünde von ihrer schwärzesten Seite.

β) Daß Schleiermacher gehörige Schriftbeweise vermißt, ist um so auffallender, da er ja selbst solche überhaupt nicht gelten läßt; übrigens gerade die von ihm empfohlene Weise, die Schriftstellen weniger nach ihren einzelnen Worten, als nach ihrem ganzen Zusammenhange zu benutzen, schließt die Lehre vom Teufel nothwendig ein.

א) Die Berufung auf die Stellen Matth. 15, 19. Röm. 5, 12—19. 7, 7. Jac. 1, 13—15, an denen der Teufel hätte erwähnt werden können und sollen, und nicht erwähnt wurde, kann nichts beweisen. Denn in diesen Stellen soll nach dem Zusammenhange gerade der Ursprung der Sünde aus der Freiheit, aus dem Eigenen des Menschen nachgewiesen werden.

ב) In den Parabeln erwähnt Jesus oft in der Erklärung derselben, also eigentlich didaktisch, des Teufels. — Ebenso schreiben die Apostel in sehr vielen Stellen die Hindernisse des göttlichen Reiches dem Teufel zu. — Joh. 8, 44 gehört gleichfalls unter

die didaktischen Stellen, ebenso viele paränetische Stellen, die sich auf das Fliehen vor dem Teufel beziehen.

2) Freilich will Schleiermacher einen Widerstreit finden zwischen der biblischen Lehre von der Besiegung des Satans und den Ermahnungen, sich vor seiner Macht zu fürchten. Aber das Erstere bedeutet eben nicht eine völlige Unterdrückung der Macht des Satans für immer. Und alles stimmt wohl zusammen durch das Mittelglied, daß die Christen in der genauen Benutzung der christlichen Heilmittel allerdings ein Mittel zur Besiegung des Satans haben.

Gibt es nun allerdings auch solche Stellen, wo die Lehre vom Teufel nicht streng didaktisch vorkommt, so zeigt doch die große Menge derselben, welch eine wichtige Stelle diese Lehre in dem Gedankenkreis Jesu und der Apostel eingenommen habe.

3) Ein Wesen, in welchem die für ein endliches Wesen höchste Klugheit mit der höchsten Bosheit vereinigt sey, sey nicht denkbar. — Aber

α) das N. T. lehrt nicht gerade höchste Klugheit und höchste Bosheit im Teufel vereinigt.

β) Daß aber sein Wille und sein Verstand mit einander uneins sind, hat nichts auffallendes; denn das kommt bei jeder Sünde vor, und der Verstand hat keine Zwangsmittel gegen den freien Willen. Deßwegen kann große Klugheit mit großer Bosheit sich einigen, besonders weil die erstere in den Dienst der letzteren sich begibt, und sie dann vermehrt, statt zu vermindern.

4) Ebensowenig denkbar sey der plötzliche Uebergang aus einem ganz heiligen Wesen in ein so außerordentlich boshaftes. — Aber

α) Ueber die vorherige sittliche Stufe des Teufels und die Schnelligkeit seines Uebergangs sagt uns die

Bibel nichts. Der Gegner kämpft daher hier mit selbst gemachten Vorstellungen.

β) Jedenfalls ist bei einem endlichen Wesen ein solcher Uebergang möglich. Die Frage Schleiermachers, wie denn böse Engel haben sündigen können, wenn sie nicht schon vorher von den guten verschieden gewesen seyen? hebt alle Freiheit auf; (die freilich in diesem System fehlt).

Gegen Satz 134—136.

Daß das Gefühl, welches in Satz 136 beschrieben wird, jene Deutung bekommt, welche Satz 134 enthält, dieß ist ganz offenbar im Interesse der Spekulation geschehen. Demungeachtet könnte Satz 134 einen Sinn enthalten, welcher wohl zugegeben werden dürfte. Wiewohl nemlich dem Glaubigen als solchen nichts daran liegt, daß der Naturzusammenhang ganz ohne alle Alteration festgehalten werde: so könnte er dieses doch dem Religionsphilosophen unter der Bedingung zugestehen, daß dieser ihm wiederum einräumte, Gott habe von Ewigkeit alles in den Naturzusammenhang hineinverwoben, was er in jedem Augenblick durch denselben ausgeführt haben wollte. Allein dieß ist Schleiermachers Meinung nicht. Er will, wie auch Satz 137 zeigt, Gott und den Naturzusammenhang gar nicht außer einander halten. Es gibt ihm außerhalb des Naturzusammenhangs keine Allmacht (siehe S. 162) und keine Allwissenheit (siehe Satz 170); die erstere ist mit dem Willen Gottes (165), die letztere mit seiner Produktivität (170) identisch.

Alles dieses zusammengenommen begründet einen Schein des Pantheismus, welchen Schein der folgende Satz zugibt, ohne ihn zu entfernen.

Gegen Satz 141.

Wunder als Abänderungen des Weltlaufes zeugen von einer höheren Weltordnung, welche über dem bloßen Naturzusammenhang steht, sie sind die Belege des Waltens eines Geistes in der trägen Masse, sie kündigen gewissermaßen eine

Absichtlichkeit an, welche sich in ihnen kund gibt, während eine solche in dem ununterbrochenen Naturlaufe vielmehr verschwindet. Ob das Wunder relativ oder absolut ist, daran liegt für den Glauben nichts, nur als Einwirkung eines Willens und zwar eines höheren Willens hat es Bedeutung. In diesem Sinne gibt Schleiermacher von Jesus Wunder zu (Satz 53) und eben in diesem Sinne können solche von Gott prädizirt werden. — Insofern aber ist dieser Satz richtig, als wohl niemand behaupten wird, die Allmacht Gottes würde nicht erkannt werden ohne Wunder.

Gegen Satz 160 — 166.

Steudel in der Glaubenslehre p. 129. Bei Geltung der Freiheit wird nicht in Gott eine zweite Möglichkeit des Thuns neben dem wirklich Eintretenden, noch mit dem Absoluten und Hypothetischen ein wirksamer und unwirksamer Wille Gottes gesetzt, sondern das unbeengte Darlegen des Gott verwandten, Schöpferischen der von Gott gewollten Freiheit ist das herrlichste Zeugniß der Wirksamkeit des Willens Gottes, welche andererseits darin sich bethätigt, daß jeder Gebrauch der Freiheit nur in der Form, wie Gott es ordnet und fügt, hervortritt. Unwirksam wäre derjenige Wille Gottes, welcher einerseits in das Bewußtseyn des Menschen die Idee der Freiheit legte, andererseits sie in der Wahrheit, mit welcher er sie ins Bewußtseyn gelegt hat, sich nicht verwirklichen ließe.

Gegen Satz 167 — 177.

Steudel in der Glaubenslehre 130. Gottes Idee von der Welt ist eben nicht die arme Idee eines Kunstwerks. Die durch das Seyn der Freiheit offen gelassenen Möglichkeiten liegen nicht außerhalb sondern innerhalb der verwirklichten Idee der Welt. Die Vollkommenheit der Welt ist eben, daß sie eine ins Unendliche gehende Mannigfaltigkeit der Gestaltungen in sich aufnehmen kann. Trägt der Mensch die Idee einer solchen Vollkommenheit in sich und ist er eben auch Gegenstand des Wissens Gottes: so müßte ja der Mensch

nicht, wie er ist, von Gott gedacht werden, und das Denken Gottes enger, denn das Denken des Menschen seyn, wenn das Mögliche in dem Bewußtseyn Gottes gar nicht läge.

Gegen Satz 211.

Man darf wohl sagen, daß dieser Satz einen der Angelpunkte des ganzen Systems bildet. Um so nothwendiger ist es, ihn genauer zu prüfen. Der Supranaturalist wird ihn zwar utiliter acceptiren, sich aber doch dabei die Bemerkung nicht unterdrücken lassen, daß er mit anderen Lehren Schleiermachers nicht im besten Einklange stehe oder doch wenigstens durch sie wieder sehr beschränkt werde. Nach Schleiermacher sind nun einmal das fromme und das sinnliche Selbstbewußtseyn neben einander im Menschen; ersteres ist auch bei'm Sündigen niemals gleich Null; wenn es nun einmal als eine Kraft, sey es auch für den Anfang nur als geringe Kraft gesetzt ist, so liegt es ja in seiner Natur, zu wachsen und sich einen immer weiteren Wirkungskreis zu bilden und so allmählich das Uebergewicht über das sinnliche zu gewinnen. Dazu sollte es um so weniger einer anderweitigen Beihülfe bedürfen, da ja die Sünde ihrer Natur nach — nach der Theorie Schleiermacher's, etwas Verschwindendes, eine Entwicklungsstufe und ein Uebergangszustand ist. Wenn es nun in der Natur beider liegt, des einen zu wachsen, des andern zu verschwinden, so mögen zwar äußerliche Umstände beides erleichtern und beschleunigen können, es bedarf aber keineswegs solcher als nothwendiger Bedingungen. Dieses Bedenken wird noch vermehrt durch Satz 411, nach welchem die Bekehrung des Einzelnen abhängig ist von seinem Lebensgange, also nothwendig und weder bälder noch später erfolgend, als zu der durch seine Lebensentwicklung bestimmten Zeit. Nun kann man zwar freilich sagen, daß die Besserung selbst zu dieser Zeit nicht eingetreten seyn würde ohne eine höhere Wirkung, und daß die Lebensentwicklung des Menschen nur die Bedingung, nicht aber der Grund der Besserung sey.

Dieß führt uns auf die andere Betrachtung, welche ge-

gen diesen Satz zu machen ist. Wenn nemlich die Hemmung des Gottesbewußtseyns als eigene That des Menschen durchaus keine gänzliche Unfähigkeit ist, wenn man nach dem Bisherigen glauben sollte, daß es den eigenen Kräften gelingen werde, ein leichteres Hervortreten des Gottesbewußtseyns zu bewirken: so kommt noch der mißliche Umstand hinzu, daß auch die Mittheilung eines nicht mehr gehemmten Gottesbewußtseyns, welche eigentlich die Erlösung ist, in dem Zusammenhange des Systems doch nichts weiter ist, als die Wirksamkeit der Idee des urbildlichen Menschen, einer Idee, welche ursprünglich und nothwendig auch schon in dem Menschen lag, nun aber durch die Berührung mit dem von Jesus gestifteten Gesammtleben zum klaren Bewußtseyn kommt.

Auf diese Weise ist zwischen der Hemmung und der Mittheilung kein absoluter, sondern nur ein fließender Unterschied, und in diesem bewegt sich die ganze schleiermacher'sche Dogmatik.

Gegen Satz 216—231.

Steudel in der Glaubenslehre p. 206—213 führt gegen die Lehre von der Sünde 17 Gründe an, von denen die wichtigsten folgende sind.

a) Das Fassen der Sünde als wirklicher Abwendung von Gott und als That der Freiheit will sich nicht recht fügen, da der einzige Grund der Sünde, nemlich das Allmählige und Unvollkommene in der Entwicklung der Kraft des Gottesbewußtseyns, zu den Bedingungen der Existenzstufe gehört, auf welcher das menschliche Geschlecht steht; daß sie vorhanden ist nicht anders, als wie jedes sonstige Gepräge der Endlichkeit, woraus von selbst einleuchtet, wie sehr der Ernst in Auffassung der Sünde gefährdet wird.

b) Alles lauft darauf hinaus, vielmehr das Bewußtseyn der Sünde, welches mit Erlösungsbedürftigkeit zusammenfällt, als die Sünde selbst auszumitteln. Die Unkräftigkeit des Gottesbewußtseyns selbst und der Grund,

warum die Endlichkeit und das Gefühl derselben nicht überall gleich vertheilt sey, bleibt unerörtert.

c) Selbst der Wunsch nach einem kräftigeren Gottesbewußtseyn, also nach Aufhebung der Sünde kann in diesem System nur unfromm seyn. Denn die wahre Frömmigkeit kann doch nicht wünschen, daß etwas anders sey, als es von Gott gesetzt ist.

d) Was bloße Verneinung (noch nicht kräftig gewordenes Gottesbewußtseyn) ist und als solche sich nicht auf eine Thätigkeit Gottes soll beziehen lassen, finden wir doch auf der anderen Seite, auch wieder als eine in der Menschheit waltende Macht behandelt.

e) Die wirkliche Sünde tritt hier zu sehr in den Hintergrund gegen die Erbsünde, so daß der Einzelne nur das Organ ist, durch welches die letztere ihr Leben kund gibt.

f) Die Sünde ist nur die Ansicht des Menschen von dem Verhältniß, in welchem der Stand des sinnlichen Bewußtseyns zum Gottesbewußtseyn sich befindet, welcher Stand jedoch rein von Gott gesetzt, Gottes Werk ist.

g) Die Mißkennung des Wesens der Sünde geht soweit, daß ihr Inneres gerade das seyn soll, daß eine Gestaltung äußerer Eindrücke sich je soll denken lassen, bei welcher jeder Einzelne jedes Böse begehen würde.

h) Demnach ist auch die Zurechnungsfähigkeit nichts Anderes, als der Antheil an der Gemeinschaftlichkeit des Looses, durch die Sünde sich bestimmt zu haben, wie es die eigene Stellung, die theils anererbt, theils durch die äußeren Umstände nothwendig bestimmt ist, mit sich bringt. Der Einzelne ist Träger und Verbreiter der Sünde und es ist ihm kein Mittel an die Hand gegeben, es nicht zu seyn.

i) Für Gott ist die Sünde nicht, und auch eigentlich für den Menschen nicht. Denn sie wird ja nur durch das Bewußtseyn, daß Gott ihm das Gottesbewußtseyn noch nicht mit der gehörigen Kräftigkeit verliehen habe.

Gegen Satz 217.

Unter diesen verschiedenen Beschreibungen und Definitionen der Sünde vermißt man die populärste und zugleich biblische Bestimmung: die Sünde ist das Unrecht oder die Uebertretung des göttlichen Gesetzes.

Freilich sucht Schleiermacher zu zeigen, daß seine Erklärung im Wesentlichen mit dieser einig sey, und hat manche Einwendungen gegen sie, aus welcher sich zunächst seine Abneigung gegen sie ergibt.

Wir können, sagt er, ohne unserer Methode untreu zu werden, auch von der Sünde nicht ursprünglich eine objective Erklärung aufstellen, sondern müssen auf das eigene Selbstbewußtseyn zurückgehn, welches einen Zustand als Sünde aussagt. Allein, wenn diese Worte streng zu nehmen sind, so würde daraus nur folgen, daß eine Methode, welche über das Verhältniß Gottes zur Sünde nichts auszusagen hat, keineswegs zur Begründung der Dogmatik tauge. Es ist wahr, nach Schleiermacher ist die Dogmatik nur die Beschreibung menschlicher Gefühlszustände; allein diese Gefühlszustände setzen den Willen Gottes, daß das Gute geschehe und das Böse vermieden werde, voraus. Ohne diese Voraussetzung würde es schwerlich bei irgend Jemand zu rechtschaffener Buße kommen; denn das ist das eigenthümliche Centrum derselben, daß man mit David sage: An dir, Herr! habe ich gesündigt, ein Wort, das bei Schleiermachers Theorie zu einem hohlen Klange wird. Indessen scheint es, daß diese Erklärung nicht so genau zu nehmen ist, indem sie durch das Wörtchen ursprünglich bereits limitirt ist, und Schleiermacher selbst, wie wir zu S. 264 sehen werden, vermeidet die objectiven Bestimmungen nicht, nur daß er dort verneinend zu Werke geht.

Einen anderen Grund gegen jene Definition führt Schleiermacher in den Worten aus: „In dem Sinne, in welchem sich Gott und Gesetz unterscheiden lassen, als ob man sich wohl von diesem letzteren als von einem einzelnen vielleicht willkührlichen Akte Gottes abwenden könne, ohne

von ihm selbst, ist Gesetz kein christlicher Ausdruck." Hier liegt der Grund von Schleiermachers Widerwillen gegen jene Definition aufgedeckt. Wo ein Gebot ist, da weist es immer auch auf einen persönlichen, bewußten, nach Absichten handelnden Urheber zurück; das kann er nicht zugeben, Ihm ist Gott und Gesetz Eines. Der Sünder sündigt gegen die Weltordnung, wiewohl auch diese Ordnung durch ihn nicht alterirt wird, indem ja die Sünde als eine Entwicklungsstufe in sie hineingehört. Nur sofern man die Welt in ihrer Einzelnheit betrachtet, so gibt es Störungen aller Art und Mißverhältnisse; schaut man sie aber in Gott an, d. h. in ihrer Totalität, so ist Alles ausgeglichen. Dieß ist nun wesentlich Schleiermachers Ansicht, und man wird wohl thun, sich diese stets gegenwärtig zu halten, um sich durch diesen sonst dunklen Abschnitt hindurchzuarbeiten.

Gegen Satz 222.

In diesem Satze scheint Schleiermacher die Vermeidlichkeit der Sünde zu behaupten; aber die Gründe, welche er dafür angibt, beschränken diese Behauptung wieder sehr. Der erste führt nur auf einzelne wirkliche Sünden, aber nicht auf die Sünde überhaupt. Der zweite hat gar keinen Bezug auf die einzelnen Menschen, sondern nur auf das Menschengeschlecht im Allgemeinen. Nicht für den Einzelnen in der bestimmten Lage, in welcher er sich befindet, nur für den Erlöser bei seinem vollen Gottesbewußtseyn, das die anderen eben nicht haben, ist die Sünde vermeidlich. Vielmehr muß als Schleiermachers eigentliche Meinung der Satz angegeben werden, daß die Sünde nothwendig sey. Denn sie gehört zu den Bedingungen unserer Existenzstufe (Satz 271); das Gute kann sich nur mit dem Bösen entwickeln; ohne Sünde gäbe es keine Erkenntniß des Guten und Bösen, welche Erkenntniß doch ein wesentliches Gut ist; es gibt keine Zulassung, alles was ist, ist durch den göttlichen Willen (S. 256. 258); daß der Mensch erst zu einer bestimmten Zeit in die Lebensgemeinschaft Christi aufgenommen wird, (S. 407) und also vorher der Gemeinschaft der Sünde an-

gehört, ist die nothwendige Naturform der göttlichen Thätigkeit. Alle diese Sätze sind bestimmt von Schleiermacher ausgesprochen, somit muß auch die Sünde in seinem Sinne nothwendig seyn.

Gegen Satz 232.

Olshausen im Römerbrief. Da das Böse als bloße Negation gesetzt wird, so konnte freilich nach Schleiermacher, der Fall Adams für ihn kein Verlust seyn, — denn er hatte nichts zu verlieren — sondern nur das Offenbarwerden des Mangels, der ihm als Geschöpf anklebte; die Sündigkeit des Geschlechts konnte von Adams Fall nicht herrühren, weil alle denselben Mangel in sich tragen, der Adams Fall nothwendig machte. — Aber das Böse wird nach der Schrift nicht als Negation vorgestellt. Zwar ist es nicht, wie das Gute in seiner vollendeten Erscheinung Substanz, wie der Manichäismus will, wohl aber etwas Reales und Positives; es hat nemlich ohne Substantialität seine positive Realität in dem faktisch gestörten Verhältniß. Als solche reale Disharmonie in den von Gott geordneten Verhältnissen verlegt die h. Schrift das Böse in seinem Ursprung und seiner wirkenden Kraft in die geistige Welt; von hier aus wirkt es sein disharmonisches Wesen verbreitend fort, bis es am Element des Guten seine Schranken findet. Demnach ist der biblischen Darstellung zufolge der Fall Adams das Oeffnen einer Pforte, die zur geistigen Welt führt, sodaß nicht seine That in ihrer Aeußerlichkeit und Isolirtheit das Wirkende ist, sondern ihr Zusammenhang mit dem furchtbaren Elemente, dem sie Eingang verstattete. Wie also ein Funke in entzündbaren Stoff geworfen, ein Feuer entzünden kann, das den größten Wald verzehrt, oder ein Stein aus einem schützenden Damm genommen einen ganzen Strom sich ergießen läßt, so auch Adams scheinbar so unwichtige Sünde. Ohne das Daseyn eines Reiches der Finsterniß hätte sie nicht so geschadet. Zu diesem Reich verhielt sich Adam wie der Pförtner, wie er denn auch die Schlüssel des Reiches

des Lichts in seiner Hand hielt; er verschloß jene Pforte und das Loos war für Jahrtausende geworfen.

Gegen Satz 237.

Verwirrung auf dem dogmatischen Gebiete entsteht nur dann, wenn man die Begriffe so schroff einander gegenüberstellt, wie in diesem Satze geschieht. Verführbarkeit ist noch nicht Sündhaftigkeit; denn wenn die Möglichkeit, zu sündigen, schon Sünde wäre, so müßte auch die Freiheit selbst schon Sünde seyn; denn was anders ist sie, als die Möglichkeit Gutes zu thun oder Böses? Wenn Schleiermacher diese Instanz nicht gelten lassen wollte, weil er die Freiheit in einem ganz anderen Sinne nimmt: so müssen sie doch alle diejenigen festhalten, die sich nun einmal den Begriff der Freiheit im gewöhnlichen Sinne nicht wollen entreißen lassen. Daß es schwer einzusehen sey, wie ein freies Wesen mit Erkenntniß Gottes und Vertrauen auf ihn seinen freien Willen mißbrauchen konnte, geben wir gerne zu; denn es kann keine Handlungen geben, die thörichter und insofern unerklärlicher wäre, als die Sünde. Aber ist sie auch schwer einzusehen, so ist sie deßwegen doch nicht unmöglich, wenn man anders die Freiheit nicht aufgeben will. Der Wille ist aber deßhalb nicht vorher verderbt, der Verstand nicht vorher verfinstert gewesen, sondern höchstens kann man sagen, es ist die ursprüngliche Gerechtigkeit keine solche Stufe der Heiligung gewesen, auf welcher ein Rückfall moralisch unmöglich wurde, sie war vielmehr ein Stand der Unschuld, in welchem der Mensch das Böse noch nicht mit Bewußtseyn kannte. Es konnte sich dasselbe in ihm regen, aber es war noch nicht eigentlich böse, weil das Bewußtseyn davon fehlte.

Die Natur des Menschen ist durch die Sünde allerdings verändert worden, aber nicht auf eine Weise, wovon wir kein Beispiel hätten, sondern wir haben das treffendste Beispiel in der Wiedergeburt, in welcher die verdorbene Natur soll wieder hergestellt werden. Freilich läßt Schleiermacher auch die Wiedergeburt (cf. Satz 357) nicht eigentlich eine Aenderung in der Natur seyn, sondern nur eine Entwicklung

derselben; aber auch dieses ganz gegen den gewöhnlichen Sprachgebrauch. Der sogenannte Sündenfall ist überhaupt als eine Krisis anzusehen, in welchem das bisher noch Verborgene zur Offenbarung kam; die Geschichte des Einen Individuums ist hierin die Geschichte des ganzen Geschlechts; eine solche Krisis kann die gesunde Natur verderben oder die verdorbene wieder herstellen. Das erste ist geschehen, das zweite soll geschehen.

Gegen Satz 263. a.

Steudel in der Glaubenslehre p. 185. Anstatt der Freiheit wird uns hier die Vorstellung von individueller angeregter Thätigkeit untergeschoben, welche in einer gegebenen Individualität durch die Summe alles auf sie Einwirkenden mit Nothwendigkeit hervorträte, da doch vielmehr die Freiheit eben darin besteht, unsere Willensbestimmung ein solches Erzeugniß der Macht des Naturlaufs nicht seyn zu lassen. Auch nicht einmal aus dem Gewichte, welches die Einsicht gewissen Gründen zuerkennt, sondern rein aus dem Gewichte, welches die innere, von nichts Aeußerem abhängige Thatkraft einem Grunde zuspricht, geht vermöge der Freiheit die Willensbestimmung für eine einzelne That oder die Bildung der ganzen Gesinnung hervor; darauf beruht die Verantwortlichkeit für sie.

Gegen Satz 263. a.

Schmid de peccato p. 13. Die Vorstellung Schleiermachers enthält keinen wahren Begriff der Freiheit:

a) Denn ihm gilt die Freiheit nur gegenüber von Weltwesen, nicht aber gegenüber von Gott.

b) Seine Freiheit hat keine Beziehung zur Tugend, sondern ist nur ein Theil unseres sinnlichen Bewußtseyns; die Tugend aber ist das Vereintseyn des sinnlichen Bewußtseyns mit dem Gottesbewußtseyn; letzteres aber können die Menschen nicht sich selbst geben, sie bekommen es von Gott auf absolute Weise ihnen mitgetheilt.

c) So kann auch nicht von Sünde die Rede seyn; denn

ihr fehlt das wesentliche Merkmal, die Schuld. Daß die menschliche Natur sündigt, ist nach diesem System ihr wesentlich, und von der göttlichen Allmacht, gegen welche kein Widerstreben möglich ist, so nicht bloß zugelassen, sondern auch bestimmt.

Gegen Satz 264.

Wenn die Glaubenslehre nichts anders seyn soll, als eine Entwicklung des frommen Selbstbewußtseyns, so begreift man nicht recht, wie dieser Satz hieher kommt. Denn dann kann sie nur auseinanderlegen, was die Sünde für uns, nicht aber, was sie für Gott ist. Das Letztere kann nur auf dem Wege der Spekulation ermittelt werden und ist eine objektive, gar nicht in das Gebiet der Glaubenslehre gehörige Erkenntniß. Wir haben nun hier den (S. 85) im Voraus als möglich zugegebenen Fall in der Wirklichkeit, daß nemlich das spekulative und das fromme Selbstbewußtseyn sich zu widersprechen scheinen. Denn das erstere läßt die Sünde als etwas Negatives, das letztere als ein Positives erscheinen.

Wenn nun für einen solchen Fall die Regel gegeben wird, daß ein Widerspruch nur ein Mißverständniß seyn könne, und daß die Glaubenslehre nur ihre Formeln so zu wählen habe, daß derselbe wieder verschwinde: so scheint dieß nicht wohl geschehen zu können, ohne daß die Selbstständigkeit der Glaubenslehre nothleidet. Denn dann muß von jedem Orte der letzteren auf den entsprechenden im Gebiete der Philosophie hinübergeschaut und die größte Vorsicht beobachtet werden, um keinen Widerspruch aufkommen zu lassen. Somit hat die Glaubenslehre zwar ein eigenes Princip in dem frommen Selbstbewußtseyn, aber doch gewissermaßen ein Korrektiv in der Philosophie, die dem ersteren ziemlich enge Schranken setzt. Daß aber dieses Hinüberschauen in die Philosophie und diese Vorsicht, ihr nirgends zu widersprechen, der Charakter der ganzen Schleiermacher'schen Glaubenslehre sey, dieß ist offenbar.

Gegen Satz 278—289.

Steudel in der Glaubenslehre p. 138. Der tiefe Grund der göttlichen Gerechtigkeit kann da nicht erfaßt werden, wo die Freiheit als Mitgabe der sittlichen Wesen unberücksichtigt bleibt. Die Fassung, welche Schleiermacher diesem Begriffe gegeben hat, ist die äußerlichst gehaltene. Sie muß freilich da statt finden, wo kein höheres Gesetz als das Walten des Naturzusammenhangs bei dem Menschen in Anwendung kommt. Da sinkt die Strafe herab zu irgend einer Theilnahme an dem Gefühl der Lebenshemmung, welches sich da einstellt, wo das Gottesbewußtseyn noch nicht zu seiner Entwicklung gekommen ist. Die Idee von Schuld hat in dieser Theorie keine Stelle, und eben damit die ihr entsprechende Idee der Gerechtigkeit ebensowenig, sie werde denn zu etwas umgestellt, was gewiß dem treu enthobenen menschlichen Bewußtseyn ebensowenig genügt, als dem christlichen.

Gegen Satz 278—9.

Schleiermacher selbst gibt hier zu, daß sein Begriff der Gerechtigkeit um ein Gutes enger sey, als der gewöhnliche; aber er behauptet, daß er doch die bestrafende gelten lasse. Hier ist aber gar manches zu bemerken. In den folgenden Sätzen läßt er alles dasjenige, was man bisher als Grund der Strafe angesehen hat, fallen und gibt nur in Satz 288 einen eigenthümlichen Zweck der Strafe an. Mit Recht kann man aber fragen, wie denn Schleiermacher überhaupt dazu komme, hier Gott einen Zweck zuzuschreiben, da er ja sonst überall behauptet, durch Aufstellung von Zweck und Mitteln werde Gott in das Gebiet des Gegensatzes herabgezogen, also vermenschlicht. Vergleicht man vollends die Sätze, daß das Strafübel vor Gott gar nicht ist (S. 272), daß es nur uns als solches erscheint S. 262, daß Gott überhaupt nicht Urheber der Strafe sey S. 378, e: so sieht man wohl, wie haltungslos dieser Begriff in Schleiermachers Glaubenslehre dasteht. Der wahre Sinn desselben möchte sich aus den Sätzen 278 und 281 ergeben und fol-

gender seyn: Nach der göttlichen Weltordnung hat jede wirkende Kraft das Recht und die Macht, sich in der Erscheinungswelt auszudrücken und in den einzelnen Dingen ihren Stempel auszuprägen. Somit widerfährt auch der Sünde ihr Recht. Sie wirkt, aber indem sie wirkt, so zerstört sie die heilige Ordnung Gottes; sie hemmt den Segen, sie verbreitet Elend, sie macht ihre innere Natur kund. Ihr innerer Fluch prägt sich auch äußerlich aus in Verwüstung des eigenen Lebens und in der Störung jedes Friedens. Mit anderen Worten, die Sünde straft sich selbst und der Mensch ist sein eigener Henker, selbst wenn die Außenwelt noch so freundlich sich gestaltete. Haben wir damit den höchsten Sinn der Gerechtigkeit im Systeme Schleiermachers ausgedrückt? Schwerlich; wir sind vielmehr noch immer auf dem untergeordneten Standpunkt menschlicher Betrachtungsweise stehen geblieben; denn auf dem göttlichen verschwindet ja, wie die Sünde, so auch das Uebel; es ist alles nur Durchgang, nur Entwicklungsstufe, nur die allmählich verschwindende Verneinung. Was ist dann aber die Gerechtigkeit?

Gegen Satz 283.

Nicht die göttliche Gerechtigkeit wird zu einem Ebenbild der bürgerlichen herabgewürdigt; sondern die letztere will ein Ebenbild der ersteren seyn. Wenn aber die Strafe nicht den Thäter selbst trifft, sondern die ganze Menschheit und deßhalb oft gerade den weniger Schuldigen, so kann von Gerechtigkeit gar nicht mehr die Rede seyn. Noch viel weniger aber kann dann die Strafe den Zweck der Abschreckung haben (288); denn die Vorstellung eines künftigen Unglücks macht keinen abschreckenden Eindruck auf den Sünder, wenn er es nicht ganz bestimmt als sein eigenes Unglück ansehen muß.

Gegen Satz 284.

Dieser Satz kämpft offenbar nur gegen Worte. Wenn gesagt wird, die göttliche Gerechtigkeit entwickle sich hier nur

unvollkommen, so will auch der Supranaturalist damit nicht weiter ausdrücken, als was Schleiermacher ohnedieß von seinem Standpunkt aus annehmen muß, wir Menschen erkennen die Gerechtigkeit noch nicht vollkommen. Gott selbst wird hiemit so wenig einer zeitlichen Entwicklung unterworfen, als durch irgend eine Handlung der göttlichen Weltregierung. Denn das Verschieben der Strafe in einzelnen Fällen (nicht in allen) beruht auf einem Rathschlusse Gottes. Daß die Verstellung, die göttliche Gerechtigkeit entwickle sich erst jenseits vollständig, die Schwierigkeit nur hinausschiebe, ohne sie zu lösen, kann nur derjenige behaupten, der überhaupt dem Jenseits eine ganz prekäre Stelle in der Glaubenslehre anweist. Wie viele Wünsche und Hoffnungen müssen wir auf das Jenseits verschieben! für wie viele Räthsel findet sich erst dort die Lösung! wie viele Anfänge können erst dort vollendet werden!

Gegen Satz 299 — 328.

Dorner in der Entwicklungsgeschichte der Christologie. Tübinger Zeitschrift 1836. 1. p. 225 — 240. Das große Verdienst Schleiermachers ist, die Einheit des Göttlichen und Menschlichen anschaulich und auf eine Weise entwickelt zu haben, welche ebensowohl seine Einzigkeit und spezifische Dignität, als seine Verbrüderung mit uns Menschen zu bewahren strebt. In Christo ist ihm das vollkommene Seyn Gottes, und eben daher ist er ihm der vollendete Mensch. Und umgekehrt, weil er der vollendete Mensch ist, so ist in ihm das Gottesbewußtseyn zum Seyn Gottes geworden. — Wir begegnen hier zum erstenmale seit vielen hundert Jahren wieder einer Christologie, die zugleich wissenschaftlichen und christlichen Charakter an sich trägt; demungeachtet werden wir in Folgendem noch Mängel derselben zu erkennen haben:

1) Die historische Wirklichkeit eines urbildlichen Christus ist aus dem christlichen Bewußtseyn nicht genügend abgeleitet. Schleiermacher führt keinen genügenden Grund an, warum Christus als urbildliche (produktive) Darstellung des neuen Lebensprincips zu betrachten

sey. Hat die Kirche, in welcher doch das neue Princip noch keineswegs das allein siegreiche ist, dennoch die Kraft in sich, dieß neue Princip so fortzupflanzen, daß es nach seinem innersten Wesen rein und heilig trotz seiner getrübten Erscheinung doch immer siegreicher hervortritt: so ist kein Grund abzusehen, warum zu Erklärung der doch immer unvollkommenen Erscheinung des neuen Gesammtlebens eine Person von ihm postulirt wird, in welcher das Gottesbewußtseyn mit absoluter Kräftigkeit, d. h. auf urbildliche Weise gewohnt habe.

2) Die ganze Bedeutung der Persönlichkeit Christi geht ihm in der Einsenkung eines neuen Lebensprincips in die Menschheit auf. Es ist klar, daß dieß neue Lebensprincip nicht in sich selbst als persönlich, sondern bloß als Kraft gedacht, die Bedeutung der Persönlichkeit Christi nicht genügend garantirt. Einmal nemlich bedurfte es nicht einer urbildlichen Persönlichkeit Christi, wenn es einzig darum zu thun war, ein neues Lebensprincip der Menschheit einzupflanzen. Sodann verliert von selbst die Persönlichkeit, in welcher es zuerst wohnte, alsbald ihre Bedeutung, wenn sie dasselbe fortgepflanzt hat von sich auf Andere. Wie das auch bei Schleiermacher ganz deutlich ist. Denn er findet nichts in dem christlichen Bewußtseyn, das uns nöthigte, das Fortwirken des Erlösers uns anders zu denken, als so, daß sein sich fort und fort in der Menschheit mehr organisirender und naturirender Geist in immer weiteren Kreisen die Menschheit an sich ziehe und beseele. Für Christus als historische Person bleibt bloß die Bedeutung übrig, daß der der Gemeinde eingesenkte Geist sich nur durch sein Bild forterzeugen kann. Nehmen wir noch hinzu, daß bei Schleiermacher, weil er eine immanente Trinität läugnet, der h. Geist bloß der Gemeingeist der Kirche ist, so ist offenbar, daß ihm Christus nur als Bild und als

Geist in ewiger Wirksamkeit bleibt, nicht aber in persönlicher Realität.

3) Christus ist ihm überhaupt nur das vollendete Gottesbewußtseyn. Besteht Christi Dignität einzig darin, so kann er freilich nur als sich fortpflanzendes Princip, nicht aber als Persönlichkeit Bedeutung erhalten und seine Persönlichkeit ist nur so lange von Werth, bis das gekräftigte Gottesbewußtseyn durch ihr Vehikel der Menschheit eingepflanzt ist. — Suchen wir für Christus die spezifische Dignität, so ist klar, daß wir nicht mit Schleiermacher auf dem Standpunkte anthropologischer Betrachtungsweise stehen bleiben dürfen, nach welcher Christus bloß der vollendete Mensch ist und die vollkommenste Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns vorstellt, sondern wir müssen übergehen auf eine höhere Betrachtungsweise. Das Christenthum hat diese, einmal indem es ihn erhebt über die ganze Menschheit, als das Haupt, in welchem Alle verfaßt sind, und zweitens, sofern es unseren Blick noch auf eine metaphysische, nicht bloß ethische oder religiöse Bedeutung der Person Jesu lenkt.

Gegen Satz 300 — 312.

Steudel in der Glaubenslehre p. 347 — 9 gibt folgende Einwendungen gegen Schleiermachers Christologie.

a) Urbild wird hier so gefaßt, daß die Rücksicht auf die sittliche Natur des Menschen ganz wegfällt. Christi Unsündlichkeit ist die für ihn unabweisbare Nothwendigkeit, die in ihm concentrirte Kraft des Gottesbewußtseyns als unbedingt wirksam darzulegen, und in dieses unbedingt wirksame Leben werden Andere weiter hineingezogen. Hier tritt in Christus das Freie ganz zurück.

b) Die Erscheinung Christi ist nur die Vollendung der in Adam unvollendet gebliebenen Schöpfung. Durch die Theilnahme an diesem Urbilde vollendet sich dann mehr

und mehr diese neue Schöpfung an den Glaubigen. Christus ist der fertig gewordene Mensch.

c) Damit steht er nicht höher, als andere Menschen, außer sofern er die mit Gottesbewußtseyn durchaus gesättigte Natur hat.

d) Das vorweltliche Seyn und Wirken Christi verschwindet zu etwas durchaus Haltlosem.

e) Bei dem ganzen Verlaufe der Erlösung findet sich kein Wirken der Liebe weder bei Gott, noch bei dem Erlöser, noch ein Wirken der Gegenliebe bei den Erlösten. Die Liebe ist untergegangen in dem Gewinne, daß ein ganz natürlicher Organismus sich vor unseren Augen gestaltet.

f) Wirklich auch kann der Erlöser, als der Persönliche, wenig Theilnahme gewinnen; von einem Anschließen an ihn als Person kann nicht die Rede seyn. Die von Gott in die Menschheit kräftig gelegte Idee würde ganz das Gleiche ausrichten, was das geschichtlich aufgetretene Urbild.

Gegen Satz 302. b.

Wir erhalten hier einen entscheidenden Grund für die höhere Würde des Erlösers, an welchem nur das auffallend ist, daß er weder aus dem frommen Selbstbewußtseyn, noch auch aus der Bibel abgeleitet ist. Er verdankt seinen Ursprung rein dem Gebiete der Spekulation und ist ein neuer Beweis, wie Schleiermacher immer aus der Glaubenslehre in dasselbe hinüberschaut und aus ihm bald Vorsichtsmaaßregeln holt, um die Reflexion über die Gefühle nicht gar zu weit auszudehnen, bald aber auch Waffen, um seine Ansicht zu bestätigen. Jedenfalls ist dieß ein Beweis des mächtigen Einflusses, den er der Philosophie gestattet, ohne es bekennen zu wollen. Ob nun aber die Spekulation jenen Grund für die höhere Würde des Erlösers wird unangefochten lassen, das ist noch sehr die Frage. Leicht könnte ihm entgegengehalten werden, daß das Urbildliche gar keiner

historischen Realität bedürfe, da es seine Realität schon habe, sobald es zum Bewußtseyn komme.

Gegen Satz 311.

Knapp: So erhaben der Ausdruck klingt, daß Christus die Krone der Menschennatur und durch sein Leben ihr Erlöser sey, so wenig ächten, christlichen Gehalt hat er in diesem Systeme, das anstatt einer göttlichen Heilsanstalt, welche durch alle Weltzeiten sich planmäßig und stufenartig entwickelte, ein Phantasiegebilde von einer steigenden natürlichen Menschheitsentwicklung ohne besondere objektiv-göttliche Mitwirkung aufstellt. Wenn Schleiermacher annimmt, daß das höchste geistige Aufblühen der Menschheit in Christo durch alles Frühere vorbereitet gewesen sey, so wissen wir im Gegentheil, daß die Heidenwelt zu seiner Zeit in tiefer sittlicher Finsterniß lag, und auch die Natur des jüdischen Volkes sich verschlechterte, daß überhaupt gar keine Lichtpunkte sich in der Geschichte finden, welche ein solches geistig-physisches Heranreifen der Menschheit zur Christusgebärung auch nur entfernt andeuten; vielmehr könnte man eher mit Recht behaupten, daß nicht das Fortschreiten, sondern das Rückschreiten der Menschheit die Erscheinung Jesu erfordert habe. — Obwohl im Menschen Jesu eine Entwicklung vorgieng, so wird doch eben das Göttliche in ihm als nicht der Entwicklung bedürftig, sondern als präexistirend von Ewigkeit her beschrieben, und seine höhere Natur von aller creatürlichen Endlichkeit freigesprochen. Somit fällt jene, willkührlich angenommene, in der Menschenseele von Natur schlummernde, göttliche Entwicklungsfähigkeit, als etwas Uebertriebenes hinweg. Auch unterscheidet die Schrift die Art der Menschwerdung Jesu sehr genau von einer naturalen Entwicklung aus der Menschheit.

Gegen Satz 329 — 340.

Knapp. Von einer Erlösung im biblischen und kirchlichen Sinne kann hier nicht die Rede seyn, sondern nur von

einer solchen, die in moralischer Nachahmung des Stifters besteht.

Dieß erhellt noch mehr, wenn wir im Sinne dieses Systems die Person Jesu als eine bloße Kraftentfaltung der Menschheit ansehen, wobei also von einem besonderen göttlichen Plane zur Errettung und Versühnung gefallener Geschöpfe, von einem unmittelbaren Handeln Gottes gegen uns und von einem erlösenden Versühnungsakt Christi, der ohne unser Zuthun nicht nur für uns geschehen ist, sondern auch den Hauptgrund unserer ganzen Erlösung enthält, keine Erwähnung geschieht. Vielmehr bedeutet hier das Darstellen der göttlichen Liebe in Christo, wodurch wir erlöst werden sollen, nichts anderes, als seine eigene Vollkommenheit, welche im Grunde nichts für uns wirkte, als etwa den Nacheiferungstrieb, durch welchen wir sein Beispiel und den Geist seiner frommen Gemüthszustände in uns aufzunehmen, und somit in unserer eigenen Vervollkommnung auch unsere, stufenweise fortschreitende Erlösung zu suchen und uns eigentlich selbst zu erlösen haben. Die Schrift leitet den Begriff der Erlösung zunächst von der Versühnung ab, welche durch Christum geschehen ist; sie erklärt den inneren Zwiespalt des Menschen aus seiner Schuld: hier aber wird nicht von einem Verhältniß des Menschen zu einem Gott außer ihm (daher auch nicht von Schuld und Versühnung derselben) sondern von einem subjectiven Zustand des Menschen geredet, von einer Zwietracht, in welcher er mit sich selbst steht. So wahr dieses ist, so ist es doch nur Eine und zwar die secundäre Seite, nemlich der Zustand, der erst aus dem gestörten Verhältniß folgt und darum ist auch die Erlösung nur etwas Secondäres, welchem die bedingende Hauptsache, die Versühnung, fehlt.

Gegen Satz 329—340.

Wir wollen gar nicht läugnen, daß Schleiermachers Versühnungslehre eben so tief und ergreifend als klar und verständlich und vielleicht die vortrefflichste Parthie seiner Glaubenslehre ist. Der Supranaturalist, welcher den Stand-

punkt des Anselm und Grotius verlassen hat, möchte vorzüglich nur daran Anstoß nehmen, daß die Erlösung nur als eine diesseitige beschrieben und der Erlöser nicht auch zugleich als der Herr Himmels und der Erde betrachtet wird, welcher vorangegangen ist, uns eine Stätte zu bereiten. Dieß wurde freilich durch anderweitige Sätze des Systems unmöglich gemacht.

Besonders bedenklich aber ist für diese Lehre das in der ersten Auflage offen abgelegte Geständniß, daß der richtige Ausdruck für die Erlösung in jenem höheren Sinne, in welchem Sünde und Uebel (für Gott) nicht ist, die Stiftung und Beseelung eines Gesammtlebens sey und daß alles Weitere nur der nach menschlicher Lehrweise modifizirte Lehrtropus seyn könne.

Gegen Satz 332.

Steudel: So ist es nicht gemeint, als ob jeder Einzelne mit Gemüthlichkeit unmittelbar an Jesus sich halten und anlehnen dürfte, oder als ob die Zuflucht des Einzelnen gerade zu dieser Person auch den Erlösungsbedürftigen den Segen der Erlösung von ihr hinnehmen ließe. Das Zustandekommen der Erlösung ist bedingt durch die Einwirkungen der Gesammtheit auf den Einzelnen, d. h. dieser erlösende Christus ist thätig auf den Einzelnen nur insoweit die Gesammtheit die erlösende Thätigkeit Jesu in sich fortwirken ließ, und nun das Leben aus sich selbst wieder auf den Einzelnen ausgehen läßt. Das Erlösende ist nicht die selbstbewußte und auf einen gewissen Gegenstand hingerichtete Thätigkeit Christi, sondern nur das von ihm in Anstoß gekommene und von der Gemeinschaft angeeignete Leben Jesu und dieses eben in soweit, als es von dem Einzelnen wieder angeeignet wird. Zwischen der Person Jesu und dem Einzelnen, liegt die Gesammtheit derer, auf welche in unzähligen Anregungen das Leben Jesu übergegangen ist. — Von einem Hinnehmen des Einzelnen aus der auf ihn, als den Einzelnen, gerichteten Thätigkeit Jesu kann nicht die Rede seyn. Ueberhaupt nehmen wir nichts hin, was nicht die

Gesammtheit hat, und was wir als Glieder der Gesammtheit haben.

Gegen Satz 332—4.

Steudel in der Glaubenslehre p. 280—7 führt dagegen folgende Gründe an.

a) Gesammtleben der Sünde, aus welchem wir erlöst werden sollen, ist ein höchst vager, unhaltbarer und unbiblischer Begriff, da es keine Zeit gibt, in welcher nicht auch das Gute mehr oder minder als waltend hervorgetreten wäre.

b) Ebenso wenig ist ein neues Gesammtleben des Gottesbewußtseyns, wie eine unwillkührlich ergreifende (im Geistigen wäre dieß: magische) Kraft in die Menschheit getreten, welche die Massen an sich zöge, so daß innerhalb dieses Gesammtlebens keine Sünde mehr als solche erschiene. Hier ist der psychologische Gang ganz vernachläßigt und eine Vertauschung einer Persönlichkeit mit einer anderen gesetzt.

c) Nicht das Gesammtleben erlöst, sondern die Erlösten treten in ein Gesammtleben zusammen, welches als Gesammtleben sehr mangelhaft beschrieben wird; es ist eine Anstalt Gottes, welche die Berufenen aufnimmt. Die Berufung kann zwar durch die Gemeinschaft, muß aber nicht nothwendig durch sie geschehen, z. B. Paulus.

d) Ebenso unrichtig ist die Behauptung, daß uns anstatt der persönlichen Wirksamkeit Christi nur die Wirksamkeit der Gemeinschaft gegeben sey. Zu beklagen wäre der, welcher die unsündliche Vollkommenheit Christi erst in der traurigen Mischung der gesammten christlichen Gemeinschaft heraussinden müßte. — Zudem ist es nicht der biblische, sondern der von Schleiermacher selbst, als der katholischen Kirche angehörig nachgewiesene Standpunkt, wenn angenommen wird, als bestünde keine Gemeinschaft des Einzelnen mit Christo außer der durch die Gemeinschaft vermittelten. Aber am Ende zeigt sich freilich, daß der historische Christus in den idealen

umschlägt; denn gewiß nicht von jenem, nur von einer Idee kann gelten, daß Jeder von uns ein in der Entwicklung begriffener Theil der Erscheinung Christi sey.

e) Der Gewinn dieser Auffassung soll seyn das Natürliche des Entwicklungsganges. Aber dieß ist nur ein Scheinvorzug, wenn der Hergang der Erlösung sich in die Form der Naturnothwendigkeit gießen lassen muß.

f) In diesem ganzen Verlaufe findet sich keine Rücksicht auf Gott den Heiligen und die Stiftung eines Verhältnisses, in welches der Sündige mit diesem Heiligen nun eintritt. Wo aber die Worte doch auf etwas der Art hinweisen, soll — ganz zusammenstimmend mit der rationalistischen Ansicht — der Mensch gerecht seyn, nur soweit er das unsündliche Leben Christi in sich dargestellt hat.

g) Es ist mehr die Macht der in Christo liegenden Seligkeit, als die Macht verläugnungsvoller Liebe, welche das Werk der Versühnung vollzieht.

h) Das Verdienst der Erlösung bekommt Christus mit andern, Einfluß übenden Menschen, als theilweisen Erlösern zu theilen.

Gegen Satz 347.

Man hat Schleiermachern schon den Vorwurf gemacht, daß er den Tod Jesu nur als eine Nebensache betrachte. Gewissermaßen macht er sich denselben selbst, in der trefflichen Predigt: „Der Tod Jesu, das Ende aller Opfer."

Aber, heißt es dort, möchte jemand sagen, wie ist das erneuerte Bewußtseyn, welches das Bewußtseyn der Sünde austreibt, gerade durch den Tod des Erlösers in uns? Denn offenbar hatten doch seine Jünger den Glauben an ihn als den Sohn des lebendigen Gottes und die innige Freude an den Worten des Lebens, die ihm allein zu Gebot standen, und somit auch jene Gemeinschaft seines Lebens, schon vor seinem Tode. Die Antwort auf diesen Einwurf liegt in den drei Theilen unseres Satzes. Sie ist genauer betrachtet folgende:

a) Das Leiden Jesu war nothwendig wegen seiner Gemeinschaft mit einem sündigen Geschlechte. Dieser Satz ist in der Glaubenslehre nicht weiter ausgeführt. Dagegen findet er in der genannten Predigt die genügendste Beleuchtung. „Die Anschauung des leidenden und sterbenden Erlösers, heißt es dort, bringt allein wahre Erkenntniß der Sünde hervor, so daß es Ein und derselbe Blick ist, der uns in denen, welche Urheber dieses Todes sind, die ganze Tiefe des menschlichen Verderbens und in dem, der ihn erleidet, die ganze Herrlichkeit des eingeborenen Sohnes vom Vater erkennen läßt. Hier hat die Sünde ihr größtes Werk vollbracht; hier zeigt sie sich in ihrer ganzen Stärke und Vollendung. Wir mögen mit Recht sagen, daß wir zu Allem, was die menschliche Seele verfinstert und die Menschen von dem Wege des Heils und der Wahrheit entfernt hält, den hellsten Spiegel in dem finden, was an dem Tode des Erlösers Schuld war.“ Nur das hätte wohl mehr hervor gehoben werden sollen, daß die Reaktion der Sünde gegen den Sündentilger nichts zufälliges war, sondern in dem Wesen der Sünde selbst lag.

b) Jesus mußte die höchste Herrschaft des Geistes über das Fleisch bekunden, und dieses konnte nur im schmerzlichsten Leiden geschehen.

c) Sein Leiden ist für ihn vom Anfang an das Motiv der Erlösung gewesen, oder, wie es in der angeführten Predigt weiter erklärt wird: Von Anbeginn seines öffentlichen Lebens und Wirkens war in ihm die Ahnung und das Bewußtseyn seines Todes und zwar gerade dieses Todes, so daß wir sagen müssen: er hat immer in Kraft seines Todes gehandelt. So war auch die Kraft seines Todes schon lange in seinen Jüngern, ehe sie sich dessen deutlich bewußt waren. Aber hier scheint doch der Satz nicht richtig, daß nur das Gefühl eigenen Leidens Motiv für jemand werden könne, Anderer Leiden abzuhelfen.

Indessen kann der Supranaturalism als solcher gegen

diese Fassung der Versuchungslehre nicht protestiren. Denn ganz richtig sagt Steudel (Tübinger Zeitschrift 1837. Heft 2. p. 152: Der Supranaturalism besteht völlig unangetastet, ob die uns zur Aneignung durch Christi Leiden und Sterben vermittelte Versühnung Gottes gewonnen wurde dadurch, daß Christus selbst Gegenstand der göttlichen Strafe wurde, oder nur in gottgefälligem Gehorsam diejenigen Uebel erdulbete, welche bei dem sündigen Menschen Strafe seiner Sünde sind.

Gegen Satz 353.

Dieser Satz bildet ganz vorzüglich ein Criterium, an welchem sich der Unterschied des schleiermacher'schen Christus von dem der kirchlichen Dogmatik, ja wir dürfen wohl sagen von dem biblischen unterscheidet. Der letztere, als der offenbare, menschgewordene Gott thut dieselben Werke, die der Vater thut; auch die Veränderungen des Weltlaufs geschehen auf sein Gebot und müssen zum Heile seiner Kirche gereichen; es gibt eine andere Welt, in der er noch vollkommener sich offenbart. Wie schrumpft dagegen das Reich ein, das Schleiermacher ihm läßt; es ist kein äußeres, sondern nur ein inneres (S. 352 nur die unsichtbare beseelende Kraft, welche der Gemeinde einwohnt, deren Haupt er ist) kein künftiges, sondern nur ein gegenwärtiges, da für die schleiermacher'sche Glaubenslehre Alles nach dem Tode eine terra incognita ist. Freilich bedarf bei ihm der Erlöser, der nichts ist als die Person, die ein jeden Moment beherrschendes Gottesbewußtseyn in sich trägt und dasselbe durch den von ihr ausgehenden Eindruck auch Anderen mittheilt, weder ein äußerliches noch ein zukünftiges Reich; aber eben dieses deckt seine weite Entfernung von dem biblischen auf, der sich beides zuschreibt.

Gegen Satz 357.

Dieser Satz lautet sehr rechtgläubig. Aber das Entstehen einer neuen Kraft in dem Menschen kann in dem Sinne Schleiermachers nichts anders seyn, als das Erweck-

werden einer bisher schlummernden Kraft durch die Berufungen des christlichen Gesammtlebens. Es taucht in dem Menschen eine Idee auf, welche nach und nach sein ganzes Wesen durchbringt.

Gegen Satz 358.

Hier scheint Schleiermacher ganz aus seiner Methode zu fallen; die Rechtfertigung, sagt er, sey die von dem göttlichen Standpunkte aus angesehene Wiedergeburt und doch hat es seine Dogmatik nur mit der Entwicklung menschlicher Gefühlszustände zu thun; wogegen der göttliche Standpunkt eine durchaus objektive Kenntniß voraussetzt. Vielleicht trifft jedoch diese Ausstellung nur den Ausdruck. Ganz consequent konnte Schleiermacher sagen: Die Veränderung, welche wir Wiedergeburt nennen, erscheint als Bekehrung, sofern sie von dem sinnlichen Gefühle aus betrachtet wird, und als Rechtfertigung, sofern wir sie mit dem Abhängigkeitsgefühle in Verbindung bringen. Aber eben damit mußte die Rechtfertigung für ihn etwas anderes werden, als sie von der evangelischen Kirche angesehen wird. Er konnte sie nicht als eine göttliche Erklärung auffassen, denn eine solche wird im Gefühle nicht wahrgenommen, und beruht vielmehr ganz auf dem Autoritätsglauben. Sie konnte ihm nur eine göttliche Thätigkeit, ein Einfluß der Weltordnung seyn, nur das Beziehen der in dem Menschen vorgehenden Veränderung auf die allgemeine Causalität.

Gegen Satz 361.

Diese Erklärung des Glaubens ist viel zu eng. Der Glaube erscheint hier nur von Einer Seite, nemlich als Aufnahme des Beispiels Christi und Nachahmung desselben, oder, wenn man so sagen will, als Ergriffenwerden des Gefühls durch die Anschauung Christi. Hiemit ist nun zwar ganz die falsche Vorstellung, welche bei Vielen herrscht, abgeschnitten, daß ein bloßes, historisches Fürwahrhalten der seligmachende Glaube sey; es wird der Glaube besonders Satz 367, d als ein eigenthümliches im Geiste selbst liegen-

des, aber erst durch das Faktum des Christenthums zu voller Entwicklung gekommenes Bildungsprincip religiösen Lebens beschrieben: aber offenbar ist der Glaube mehr, als Gefühl. Selbst wenn man die Religiosität nur im Gefühle finden will, so ist der Glaube ja noch nicht identisch mit Religiosität, sondern ein eigenthümliches Organ und eine besondere Gestaltung derselben. Es ist nun aber ganz allgemeiner Sprachgebrauch, daß der Glaube namentlich und wesentlich auf die Erkenntnißseite der Religion fällt, als ein Fürwahrhalten der religiösen Ideen. Und gerade dieses ist in der gegebenen Definition durchaus übergangen.

Freilich verlangte es die Consequenz des Systems also, denn da die Offenbarung in Christus zunächst nicht Lehre sondern nur die Darstellung des vollendeten Menschen ist, in welchem das Gottesbewußtseyn alle Momente siegreich beherrscht; da eben in dieser Darstellung das prophetische Amt Jesu besteht; da überhaupt Lehren und Begriffe von der Religion selbst gesondert werden: so bedarf es auch keines Glaubens im theoretischen Sinne, sondern nur der Aufnahme des dargestellten Ideals.

Gegen Satz 365.

Es ist klar, daß dieser Satz von Seiten des Supranaturalismus nicht zugegeben werden kann. Denn dieser hat immer neben der Kraft des Wortes eine andere unmittelbare göttliche Kraft angenommen und sie bald als die persönlich wirkende Christi bald als die des h. Geistes angesehen. — Merkwürdig aber ist es, daß Schleiermacher in einer seiner durchdachtesten und ergreifendsten Predigten selbst gegen diesen Satz zu sprechen scheint. Er entwickelt nemlich in einer Predigt am zweiten Ostertage (Festpredigten, Erste Sammlung Nro. XIII.) den Zusammenhang zwischen den Wirkungen der Schrift und den unmittelbaren Wirkungen des Erlösers und gibt dort zu, daß der Erlöser nicht nur bei seiner sichtbaren Anwesenheit auf Erden, sondern auch jetzt noch eine geheimnißvolle Macht über die Seelen äußere, daß es außer den unmittelbaren Wirkungen des Wortes

noch eigenthümliche Wirkungen des Erlösers gebe, die gleichsam von seinem ganzen ungetheilten Wesen ausgehen, daß somit in dem persönlichen Eindrucke sowohl als in dem Worte eine eigenthümliche Kraft liege und daß endlich das eigentliche lebendige Christenthum erst darauf beruhe, wenn die von der geistigen Gegenwart Christi ausgehenden in der Ganzheit seines Wesens und seiner Erscheinung gegründeten Wirkungen zu dem hinzukommen, was in dem engsten und eigentlichsten Sinne Wirkung des Wortes und der Lehre ist. Aber diese Sätze konnte Schleiermacher in die Dogmatik nicht aufnehmen: Denn —

a) Daß er sie nicht aus Verheißungen Jesu oder dem Begriffe des Erlösers, sondern aus subjectiven Gefühlen und Erfahrungen ableitet, dieß allein hätte ihnen freilich die Aufnahme in die Dogmatik nicht erschwert, da ja Schleiermacher die christliche Erfahrung überhaupt als Quelle der Glaubenslehre anerkennt; wer aber jene Predigt mit Aufmerksamkeit liest, wird finden, daß Schleiermacher dort von solchen Gefühlen redet, in denen das sinnliche Moment noch sehr stark mit dem Abhängigkeitsbewußtseyn verbunden ist. Nun aber können nur Erfahrungen des letzteren in die Glaubenslehre aufgenommen werden und alles Sinnliche wird ausgeschieden.

b) Sodann aber behauptet Schleiermacher ganz dasselbe, zwar in geringerem Grade, auch von anderen Menschen. Er spricht offen aus, daß wir Aehnliches auf dem rein menschlichen Lebensgebiete auch erfahren, indem wir von geliebten Menschen nicht nur aus der Ferne ohne das geschriebene Wort, sondern auch von solchen, die nicht mehr hienieden sind, doch Wirkungen in unserer Seele empfinden, so daß wir sagen müssen: „Das kommt mir durch meine Verbindung mit diesem Freunde, das ist sein Wort und Werk in meinem Herzen.“ So wird nun das Ganze etwas Allgemeines, eine psychologische Erscheinung, mit welcher die Glaubenslehre im Besondern nichts zu thun hat.

c) Auch jene Predigt gibt es zwar nur kurz und in einigen Winken zu verstehen, daß nach Schleiermacher's Principien Dasjenige, was dem persönlichen Wirken Jesu entsprechen soll, eigentlich die Wirksamkeit der Kirche ist und des Gemeingeistes derselben.

Somit bleiben also alle Annäherungen Schleiermacher's an den Supranaturalismus hierin ein bloßer Schein und jeder, der nach der h. Schrift eine fortdauernde persönliche Einwirkung des Erlösers auf die Glaubigen voraussetzt, muß sich hier mit ihm in Streit befinden.

Gegen Satz 366.

In diesem Satze deckt sich am deutlichsten auf, was freilich dem ganzen Abschnitt zu Grunde liegt, daß nemlich bei der ganzen Veränderung, welche in dem Menschen vorgehen soll, der menschlichen Freiheit gar keine Rolle angewiesen ist. Die prophetische Thätigkeit Christi richtet sich so lange auf den Menschen, bis sie von ihm zugleich mit ihrem hohenpriesterlichen Charakter aufgenommen wird. Daß jemand derselben den Eingang versagen könnte, dieß wird in dem folgenden Satze ausdrücklich geläugnet, und diese Läugnung folgt mit Nothwendigkeit aus den Principien. Denn wo eine göttliche Thätigkeit angenommen wird, da kann auf Seiten des Menschen nur absolute Abhängigkeit statt finden. Was also dieser Abschnitt beschreibt, daß ist ein gewisser geistiger Evolutionsprozeß, der an jedem Menschen — nur bei verschiedenen zu verschiedenen Zeiten mit einer beinahe physischen Nothwendigkeit vorgehen muß.

Gegen Satz 367.

An diesem Satze möchte dem ersten Anblicke nach nichts weiter zu tadeln seyn, als die allgemeine Fassung. Die Erfahrung selbst nemlich zeigt ja zu deutlich, daß in einem einzelnen Subjekt in verschiedenen Zeiten zwar keine Mitwirkung, aber Widerstand und Beziehungslosigkeit und Receptivität statt finden können und daß ebenso zu Einer Zeit verschiedene Menschen alle diese Standpunkte repräsentiren. —

Bei genauerer Betrachtung aber zeigt sich dieser Satz als ein sehr bedenklicher Vorläufer der bald nachfolgenden Erwählungslehre, und sein Sinn ist in Uebereinstimmung mit S. 411 kein anderer, als folgender: Sobald die in der Weltordnung für den Einzelnen bestimmte Zeit der Wiedergeburt gekommen ist, so schwindet aller Widerstand, so hört alle Gleichgültigkeit auf, und die aufgeschlossene Receptivität nimmt die ihr von außen dargebotene Idee an. Aber gegen diese Vorstellung sprechen alle Gründe, welche unten gegen die Erwählungslehre anzuführen sind.

Gegen Satz 370.

Dieser, aus der ersten Auflage der Glaubenslehre Schleiermachers hier beibehaltene Satz, den die zweite Auflage verwischt hat, nähert sich freilich ganz auffallend der kirchlichen Lehre; aber man sieht nicht recht ein, wie er in den Zusammenhang des Systems paßt und man muß es für Consequenz erklären, daß die zweite Auflage ihn nicht mehr hat. Denn Gott ein Wohlgefallen an etwas zuschreiben und in Folge davon auch ein Mißfallen, setzt nicht nur eine objektive Erkenntniß voraus, sondern bringt auch etwas Pathologisches in das Religiöse; es versetzt Gegensätze in Gott hinein; es macht die Vorstellung Gottes als Person nothwendig, was alles in das System nicht hinein paßt.

Gegen Satz 371—8.

Bereits zu S. 358 ist der Grund angeführt worden, warum Schleiermacher unter Rechtfertigung nicht das verstehen kann, was die Kirche darunter versteht. Indem er nun hier unter sie neben der Sündenvergebung auch die Adoption subsumirt; indem er sie so viel möglich mit der Wirksamkeit Christi in der Bekehrung identifizirt; indem er nur Einen und ewigen Rathschluß derselben annimmt; indem er das Deklaratorische daran läugnet: so ist offenbar, daß er unter Rechtfertigung gerade das versteht, was man gewöhnlich mit dem Namen gratia bezeichnet, und daß

gerade jene besondere Beschaffenheit der gratia, welche die Kirche in der Rechtfertigung anerkannte, in seinem System keinen Ort findet.

Gegen Satz 378.

Wenn wir auch so billig seyn müssen, Schleiermachern zuzugestehen, daß er in der Fassung des Begriffs der Rechtfertigung keineswegs die Vorstellung der katholischen Kirche adoptirt habe: so haben wir doch noch ein zweifaches Interesse, auf der deklaratorischen Bedeutung der Rechtfertigung zu beharren.

Das erste ist ein exegetisches, indem δικαιοῦν und noch bestimmter λογίζεσθαι εἰς δικαιοσύνην und ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν ganz offenbar auf eine justitia forensis hinweisen.

Das zweite ist mehr psychologisch. Wird nemlich die Rechtfertigung nicht objektiv gefaßt, so muß der Mensch in einer steten Ungewißheit über seinen Gnadenzustand bleiben, oder, wenn er nur auf sein eigenes Verhalten angewiesen ist, so wird er in demselben Maaße über denselben ungewiß seyn, als er Demuth besitzt, und umgekehrt kann es nicht ohne geistlichen Hochmuth geschehen, daß er desselben froh wird. Welcher Trost kann aber bei aufgewachtem Gewissen dem Sünder gegeben werden? etwa das nichtssagende Versprechen: Wenn du dich gebessert haben wirst, so hast du Vergebung zu hoffen. Aber welche entfernte Aussicht! wie kann Lust und Kraft zur Besserung da seyn, wenn ihr erst als entferntes Ziel die Vergebung vorgehalten wird, und wie kann dabei das ganze Streben des Menschen ein anderes seyn, als ein gesetzliches, ängstliches? Wohl liegt die Wahrheit einer Lehre nicht in dem Tröstlichen, das sie gewährt, indem ja der Mensch so gerne auch nach falschem Troste sich umsieht; aber es liegt etwas dem ganzen Geiste des Christenthums und dem liebreichen Sinne Jesu besonders Widersprechendes darin, wenn aufwachende Sünder so abgefertigt werden. Denn er kam, um die Sünder zur Buße zu rufen und nicht die Gerechten; er kam, die Sünder selig zu machen und nicht die Heiligen. Die Rechtfertigung ist

aber keineswegs deßhalb ungerecht, weil in dem Gerechtfertigten noch die Sünde ist; denn sie ist in ihm als ein Verschwindendes, als etwas, dessen er sich nur mit Leidwesen bewußt ist und das er täglich bekämpft. Dagegen ist der Glaube in ihm, zwar vielleicht noch nicht in seiner höchsten Entwicklung, aber doch als eine lebendige Kraft, in deren Natur es liegt zu wachsen. Nicht der alte Mensch wird gerechtfertigt, sondern der neue, welcher jenen immer mehr abzustreifen bemüht ist. Es ist übrigens zuzugestehen, daß Schleiermacher die letztere Vorstellung auch hat (man sehe die Sätze 337, b, 346, 372—374), und daß nach ihm der Mensch auch vor erfolgter Heiligung als ein in der Entwicklung begriffener Theil der Erscheinung Christi ein Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens seyn kann, so daß die noch übrige Differenz dann mehr auf einen Wortstreit über den Begriff der Rechtfertigung hinauszukommen scheint.

Gegen Satz 379, c.

So wahr die ersten Positionen a und b dieses Satzes sind, und so sehr sie den Schein der Annäherung an das katholische System entfernen, welchen Satz 378 hätte hervorbringen können: so ist denn doch in c viel zu viel gesagt. Daß nichts im Menschen der Grund sey, welcher die göttliche Thätigkeit bestimmt, dieß wird man noch zugeben müssen. Aber daß das Menschliche nicht einmal Bedingung der göttlichen Thätigkeit seyn könne, dieß kann nur der behaupten, welcher die Freiheit durchaus läugnet. Sobald einmal Freiheit anerkannt wird, so liegt darin schon von selbst, daß Gott den Menschen als freies Wesen behandelt, ihn erzieht, und daß somit seine Thätigkeit als eine durch die menschliche nach seinem eigenen Willen bedingte gedacht werden muß. Dieser Satz (379. c) erscheint hier als der zweite Vorläufer der verwerflichen Erwählungslehre.

Der folgende Satz (380) scheint mit den Worten, die Rechtfertigung kommt aus dem Glauben, dem 379sten zu widersprechen, sofern man den Glauben als die Bedingung von Seiten des Menschen betrachten könnte. Allein die

nähere Bestimmung, daß der Glaube nichts Menschliches sey (S. 381), löst dieses Mißverständniß sogleich wieder.

Gegen Satz 381.

So entschieden dieser Satz zugegeben werden muß, so vermißt man hier doch die nähere Bestimmung, welche jeder beifügen wird, der die Freiheit anerkennt, welche aber Schleiermacher aus dem entgegengesetzten Grunde freilich nicht annehmen konnte, daß nemlich der Geist den Glauben nicht willkührlich, auch nicht durch eine Nothwendigkeit, sondern in denjenigen erweckt, welche Treue bewiesen haben gegen die Stimme des Geistes in der gratia praeveniens (siehe Satz 363). Nach dieser ganzen Darstellung aber, besonders nach dem entscheidenden Satze 411 muß es scheinen, als ob der h. Geist in Allen auf gleiche Weise mit Nothwendigkeit den Glauben hervorbringe, wenn sie einmal in ihrer Lebensentwicklung (welche durchaus nicht als eine freie gedacht wird) bis zu dem entsprechenden Punkte vorgeschritten sind.

Gegen Satz 388.

Die Streitfrage: ob Glaube, Rechtfertigung, Bekehrung wieder verloren gehen können oder nicht? möchte allerdings insofern eine leere Wortstreitigkeit seyn, als sich ja recht wohl sagen läßt: ein Glaube u. s. w., der wieder verloren geht, ist kein rechter Glaube gewesen.

Indessen scheint der Grund der Bejahung jener Frage weniger in dem zu liegen, was Schleiermacher c und d als solchen angibt, als in den Erfahrungen der sittlichen Beurtheilung der Menschen und namentlich auch der Selbstbeobachtung. Sobald man auf diesem subjektiven Standpunkte bleibt, so scheint keine andere Möglichkeit vorhanden, als daß die Frage bejaht werde. Versetzt man sich aber auf den objektiven, den göttlichen Standpunkt, so gibt sich allerdings jene Ausflucht von selbst, daß eine wieder aufgegebene Bekehrung vor Gott gar keine Bekehrung gewesen sey. Da nun Schleiermacher die Dogmatik nur Aussage des subjektiven

Gefühls seyn läßt, so hätte man von ihm vielmehr die Bejahung erwarten sollen, wogegen die Verneinung ein neuer Beweis ist, wie oft Schleiermacher auf den objektiven Standpunkt übergeht und wie mißlich es um die Auslegung der Gefühlsaussprüche steht, wenn zum Voraus festgestellt wird, daß sie uns mit den Resultaten einer bestimmten Spekulation unverwickelt lassen müsse.

Gegen Satz 389 — 391.

Diese Sätze gründen sich auf eine Erklärung des Worts Zurechnung, welche dem allgemeinen Sprachgebrauche und der allgemeinen Vorstellungsweise durchaus widerspricht. Daß die Zurechnung erst mit der Wiedergeburt beginne, ist durchaus unrichtig. Wie kommt denn aber Schleiermacher zu dieser merkwürdigen Behauptung? Nach ihm gibt es eigentlich keine Sünde, sondern nur ein Bewußtseyn derselben. Dieses Bewußtseyn aber verschwindet in der höchsten Region, vor Gott, und in der niedersten ist es gar nicht vorhanden. Aber daß diese niederste Region bis zur Wiedergeburt reichen soll, und zwar bis zur unverlierbaren Wiedergeburt, dieß ist das Auffallende. Da Schleiermacher ja auch eine gratia praeveniens annimmt, so hätte er ohne Inkonsequenz die Zurechnung schon mit den ersten Regung dieser gratia beginnen lassen können. — Ein ganz unbequemer Ausdruck ist es ferner, daß man bei den Nichtwiedergebornen nicht unterscheiden könne, was dem Einzelnen und was der Gesammtheit zuzurechnen sey? Denn vorerst rühren die meisten Sünden weniger von der Gesammtheit (der Welt) als von dem Fleisch her, sodann ist der Einzelne zugleich in einem Gesammtleben der Gnade, und es ist seine Schuld, daß er jenes mehr auf sich wirken läßt, als dieses.

Gegen Satz 394.

So wahr dieser Satz ist, so begreift man doch weder die näheren Bestimmungen desselben, noch auch, wie er überhaupt in das System Schleiermachers kommt. Das erste nicht; denn warum sollte nur dasjenige Antheil Christi seyn;

was Fortschreitung des neuen Lebens ist? Das zweite nicht; denn für die Wirksamkeit des erhöhten Christus hat das System keinen Ort. Ausführlich hat sich Schleiermacher darüber ausgesprochen in einer Predigt am Himmelfahrtsfest (Festpredigten, zweite Sammlung Nro. XVIII.), wo er die Frage beantwortet, was Christus nach seiner Erhöhung für uns ist? Hier wird unumwunden gesagt: Einzeln zeitlich in den unmittelbaren Verhältnissen des menschlichen Lebens haben wir nichts mehr von ihm zu erwarten; er ist für immer den menschlichen Dingen auf Erden entzogen. — Einzeln ist er nun nirgends mehr und einzeln ist in keinem Augenblick irgend eine Wirksamkeit von ihm zu erwarten. Seine ganze Wirksamkeit kommt darauf hinaus, daß sie die ununterbrochene Fortwirkung des ersten Anstoßes ist, den er seinen Jüngern gegeben hat. Nicht Er selbst wirkt auf diese Art fort, sondern die Ideen, die er in den Menschen gewirkt hat. Es kommt ihm wohl eine größere, aber keine anders gestaltete Wirksamkeit zu, als jedem Menschen, der scheidend irgend ein Werk zurückläßt. Man sieht also hieraus, in welchem untergeordneten Sinne unser Satz Christo einen Antheil an jedem guten Werke zuschreibt, das ein Glaubiger verrichtet. Dieser Antheil kann nur darin bestehen, daß, abgesehen von allem Aeußeren und Einzelnen, auf welches die Handlung gerichtet ist, die Gesinnung, aus welcher sie hervorgeht, zuletzt durch den von Christus der Gemeinschaft gegebenen Anstoß geweckt worden ist. Diese Abstraktion von allem Einzelnen und die Richtung auf das Glaubensleben selbst soll ohne Zweifel die nähere Bestimmung ausdrücken, daß der Antheil Christi sich auf die Fortschreitung des neuen Lebens beschränke.

Gegen Satz 400.

Man hat Schleiermacher schon einen Antinomisten genannt (cf. Baur Gnosis, p. 667 und Rudelbach in dem homil. liturgischen Correspondenzblatt). Dieser Satz beweist, daß er es im vollsten Sinne ist; denn er verwirft nicht bloß den tertium usum legis (hier Nro. b), sondern sogar auch

den zweiten (hier Nro. a), während er den ersten gar nicht anführt. Dieser Satz hängt aufs genaueste zusammen mit S. 40 und überhaupt mit einer gewissen Antipathie gegen das A. T., welche sich durch alle Werke Schleiermachers hindurchzieht und von ihm auch in den Sendschreiben an Lücke ganz unumwunden bekannt worden ist.

Gegen Satz 404—417.

Im Allgemeinen spricht gegen diese Theorie.

a) Es wird Gott ein grundloses Wollen, eine wahre Willkühr zugeschrieben. Auf die Schöpfung darf man sich hier nicht berufen; denn in ihr konnte Gott, da sie ein Werk freier Güte ist, freilich jedem so viele Vorzüge geben, als er wollte. Aber etwas ganz anders ist es, wenn er Wesen von gleicher moralischer Anlage die einen zur Seligkeit, die anderen zur Verdammniß schuf.

b) Diese Lehre macht Gott zum Urheber des Uebels. Zwar ist nun das letztere nach dem Zusammenhange des Systems nur eine Negation; aber jeder, der das letztere verwirft, muß auch das Erstere für einen um so wichtigeren Gegengrund halten.

c) Die Milderung, daß die Verdammniß nur eine Entwicklungsstufe und vorübergehend sey, nimmt zwar der schleiermacher'schen Lehre die graße Gestalt, welche die calvinische hat; aber sie stoßt gegen eine andere Schriftlehre an.

Im Besondern. Schleiermacher behauptet:

a) Seine Lehre soll besser mit dem übrigen System übereinstimmen.

α) Namentlich mit der strengen lutherischen Lehre von der Erbsünde.

β) Die lutherische Formel selbst komme auf sie zurück, indem einerseits gesagt werde, Gott erwähle diejenigen, welcher Glauben er voraussehe, andererseits spiritus sanctus efficit Fidem, ubi et quando visum est Deo.

γ) Die lutherische Resistibilität streitet durchaus mit der Allmacht Gottes.

Hier kommt nun alles auf den letzten Punkt an. Niemand aber, welcher auch nur ein minimum von Freiheit annimmt, wird die Resistibilität aufgeben können. Damit ist nun auch zugleich α und β widerlegt.

b) Die calvinische Theorie soll sich mit Grundsätzen einer geläuterten Sittenlehre vertragen.

Soviel nun auch Schleiermacher hierüber sagt, so widerlegt es sich doch von selber, weil er die Freiheit läugnet, ohne welche keine Sittenlehre und keine Sittlichkeit möglich ist. Man nimmt einen zweifachen Willen Gottes an, den geoffenbarten, der jedenfalls von dem Menschen beobachtet werden soll, und den verborgenen, der in Erfüllung geht, und eigentlich der wahre ist. Kann das Gesetz Gottes von seinem Willen unabhängig gedacht für uns Verbindlichkeit haben? Uebrigens reicht man auch damit nicht einmal aus. Der Mensch wird ja nothwendig zu seinen Handlungen gezwungen; und kann nichts anderes thun, als was er thun muß. — Niemand kann wissen, ob er unter den Erwählten sey; ist ers, so schadet der leichtsinnigste Lebenslauf nichts; ist ers nicht, so hilft alle Tugend nichts. Die Ermahnungen der h. Schrift zur Besserung sind dann ganz unnöthig.

c) Die kalvinische Theorie soll mit anderen Wahrheiten der Schrift, Erfahrung und der natürlichen Religion besser übereinstimmen.

α) Mit der Lehre von der Erlösung. Denn auch nach der lutherischen werden nicht alle erlöst; dieses könne aber nur dann der Fall seyn, wenn Gott es also geordnet habe. Daher komme es auch, daß das Christenthum bis jetzt noch nicht zu allen Völkern gedrungen sey.

β) Es könne nur Einen Willen in Gott geben. Der Unterschied von vorhergehendem und nachfolgendem, bedingtem und unbedingtem, Zulassung und Absicht sey bloß anthropopathisch. Sein Wissen hänge von seinem Verordnen ab.

γ) Unbedingte Erwählung folgt aus dem Begriffe der

Allmacht. Auch diese Behauptung ist nicht schwer zu widerlegen. Denn

α) freilich werden nach der lutherischen Lehre nicht alle erlöst, aber es ist doch die Möglichkeit für sie da, während es nach Schleiermacher unmöglich ist.

β) Einen bedingten Rathschluß und Zulassung muß annehmen, wer die Freiheit festhält und Gott nicht zum Urheber des Bösen macht.

γ) Schleiermacher hat einen ganz unrichtigen Begriff von der Allmacht, wenn er sie als die herrschende und nicht vielmehr als die von der Weisheit und Güte Gottes beherrschte Eigenschaft annimmt.

Gegen Satz S. 409 insbesondre.

Diesen Satz hat Schleiermacher in der zweiten Auflage nicht zurückgenommen, aber etwas mehr versteckt. Er liegt übrigens mit Nothwendigkeit in seinem ganzen System. Daß er nun den Ausdruck Pelagianismus in einem nicht geschichtlichen Sinne nimmt, ist klar. Denn wenn Pelagius nicht mehr behauptet hätte, als was dieser Satz sagt, so wäre er sicher nicht als Ketzer verdammt worden. Dagegen ist Schleiermacher hier in den schroffsten Augustinianism übergegangen. Augustin ist zu seinem System gekommen durch Vertauschung einer Einseitigkeit gegen die andere. Die Umbildung des Menschen erkannte er auch früher als Gottes Werk, aber Organ war ihm der Glaube und diesen hielt er für des Menschen Sache. Seinem tiefen Geiste konnte aber das göttliche Element, das schon im Glauben liegt, nicht verborgen bleiben, und nun war der Sprung in sein späteres System hinübergethan. Eine Gratia praeveniens wurde sein Schiboleth; aber selbst die letztere hebt die Freiheit, die Willensthätigkeit und den Widerstand des Menschen nicht auf. Es war freilich eine Einseitigkeit zu sagen, der Glaube ist des Menschen Werk; aber eben so einseitig ist es, ihn ohne alle Rücksicht auf die menschliche Empfänglichkeit und die selbstthätige Aneignung des Menschen als Gottes rein willkührliches Werk anzusehen. Wir können nicht anders sagen, als:

in der h. Schrift. Dann aber wäre das einfachste Verfahren, es aus der h. Schrift zu entnehmen; aber das will er doch auch nicht.

Gegen Satz 444—449.

Steudel in der Glaubenslehre p. 65—66. Dieser Ansicht zufolge sollten bei den Aposteln aus der ihnen gewordenen Offenbarung Christi heraus mittels des Glaubens auf dem natürlichen Wege der Reflexion ihre religiösen Vorstellungen sich entwickelt, letztere eben darum nur in dem Sinne als infallibel zu gelten Anspruch haben, in welchem sie dem Mittelpunkt der christlichen Grundwahrheit von der Erlösung näher liegen, während die begriffsmäßige Ausführung und Darstellung der Lehre dem Individual= und Zeitleben der Apostel angehört, somit auch als dessen Wechseln und Irrthümlichkeit ausgesetzt zu fassen ist. Diese Ansicht übersieht, wie jedes religiöse Leben auf anerkannter Wahrheit zu wurzeln hat und eben da gedeiht, wo die geltende Wahrheit gesund ist, wogegen nicht die Wahrheit durch das Leben erzeugt wird. Das wäre eine schwache Wahrheit, welche, um durch ihr Organ sich auszusprechen, nur leiden, sich mit dem Irrthümlichen in Bund setzen müßte. Je weniger aber das Leben, als das sittlich Freie je vor Entartung gesichert bleibt und daher die Wahrheit, sollte sie aus ihm hervorgehen dem gefährdendsten Wechsel sich stetig ausgesetzt sehen würde: um so dankbarer wird die göttliche Veranstaltung verehrt werden, vermöge welcher zur steten Zuflucht und zur Berichtigung das unbestechliche Wort als Träger der ewigen Wahrheit dem Menschen in die Hände gegeben ist, gerade dadurch durch alle Jahrhunderte seinen Segen bewährend, daß wo es zur Hand genommen wurde, es seine unbesiegbare Kraft bethätigen konnte. — Ohnedieß wenn aus dem Irrthum erst der Geist herauszusondern wäre: wie vielen Anklang würde stets der Irrthum bei dem Menschen finden!

Gegen Satz 462.

Dieser Satz enthält ein Witzwort, gibt aber keinen Sinn, bei dem sich etwas denken läßt. Denn wenn der h. Geist nur das Gemeingefühl der Gläubigen ist, wie kann es dann einen solchen Geist geben vor dem Bestehen der Kirche? Nothwendig führt gerade der Begriff eines Propheten darauf hin, daß der h. Geist auch ganz abgesehen von der Gemeinschaft Individuen mitgetheilt werde.

Gegen Satz 498 — 500.

Steudel in der Glaubenslehre p. 404. Wo kein Verhältniß der Wechselwirkung zwischen Geschöpf und Schöpfer eingeräumt wird, da schwindet das Gebet zu einem Wunsche, dessen Nährung höchstens insofern als nicht unfromm geduldet werden darf, als sein Gegenstand etwas betrifft, das ohnehin durch die Entwicklung des Reiches Gottes herbeigeführt wird, mithin einen aus richtigem Standpunkt hervorgegangenen Hinausblick in dessen Gestaltung oder deren Vorgefühl beurkundet, also gleich dieser einstigen Erfüllung, das von Gott Geordnete ist. Welchen Sinn es haben soll, einen Wunsch da, wo es kein Verhältniß der Wechselwirkung gibt zwischen Geschöpf und Schöpfer, noch an Gott zu richten, ist nicht einzusehen. Selbst die Erwartung, hiedurch die Gesinnung der Dankbarkeit und Ergebung in sich zu nähren, würde nur auf der Nährung eines verkehrten Vorurtheils ruhen. Denn der Gott, an welchen der Betende sich wendete, hätte dem Betenden nichts zu geben, das er nicht zuvor besäße oder zu erwarten hätte.

Gegen Satz 498 — 500.

Was hier von der Erhörung des Gebets gesagt wird, ist genau genommen keine Erhörung. Denn der Erfolg tritt nicht ein, weil er erbeten wurde, sondern er wurde erbeten, weil geahnt, und geahnt, weil er bevorstand.

Auch sonst drängen sich hier manche Fragen auf. Wenn man es auch billigt, daß Schleiermacher diese Lehre, die

sonst in der Moral vorkommt, in die Glaubenslehre aufgenommen hat, so begreift man doch die Stellung nicht recht, welche er ihr angewiesen hat. Weder in der Anweisung Jesu, noch in dem Begriff des Gebetes im Namen Jesu liegt eine Hindeutung darauf, daß es nur auf das Verhältniß des Einzelnen in der Gemeinschaft und auf die Förderung der Gemeinschaft zu beschränken sey. Vielmehr, wenn der einzelne um Wachsthum an christlicher Weisheit und Heiligkeit für sich selbst betet, so weißt man nicht, warum dieß nicht ein Gebet im Namen Jesu seyn soll.

Noch auffallender ist aber, daß Schleiermacher, indem er das Gebet im Namen Jesu anführt, die anderen Gebete zu ignoriren scheint. Aus seinen Predigten ergibt sich, daß er das Gebet zwar als ein Bedürfniß des menschlichen Herzens und als rückwirkend auf dasselbe, nemlich Beruhigung, Ergebung, Stärkung weckend beschreibt, aber ihm alle Kraft zu Hervorbringung von Erfolgen abspricht. Er sagt (zweite Predigt der ersten Sammlung): Ich bitte Euch, ja nicht zu glauben, daß um Eures Gebetes willen dasjenige geschehen werde, was ihr bittet. — Wie sollte es auch zugehen, daß Gott um des Gebetes willen unsere Wünsche erfüllte? — — Wonach Euer Herz auch verlange, ehe wird Himmel und Erde vergehen, ehe die geringste Kleinigkeit von demjenigen sich ändert, was in dem Rathe des Höchsten beschlossen ist. Oder meint Ihr, der Ewige könne zwar seinen Entschluß nicht ändern, aber so wie Alles habe er auch das vorausgewußt, was seine frommen Kinder von ihm bitten werden, und habe den Zusammenhang der Dinge so geordnet, daß mit ihrem Wunsch der Ausgang übereinstimme? Das heißt die göttliche Weisheit ehren und doch den kindischen Einbildungen des Menschen schmeicheln wollen. So hoch hat es Gott nicht mit uns angelegt, daß unsere Wünsche Weissagungen seyn sollen.

Aus diesen und ähnlichen Aeußerungen sieht man deutlich, daß dasjenige, was Gebete zum Bedürfniß macht, nicht das reine Abhängigkeitsgefühl selbst ist, sondern die sinnliche Beimischung, die mit demselben verbunden ist, und daß also

solche Gebete in der Dogmatik keine Stelle finden (aber ebenso wenig auch in der Ethik).

Gegen Satz 531.

Schleiermachers Aeußerungen über die Unsterblichkeit sind im Obigen schon mehrmals als eine Inkonsequenz gegen sein System, aber dabei als ein Zugeständniß gegen das positive Christenthum betrachtet worden. Daß sie beides seien, und nicht mehr, d. h. keine wahre und freudige Annahme dieser christlichen Lehre geht aus allem hervor. Indem Schleiermacher ausdrücklich erklärt (Satz 530), daß die Unsterblichkeit sich aus dem frommen Selbstbewußtseyn nicht ableiten lasse und dabei doch (siehe z. B. S. 57) behauptet, es gehöre nichts in die Dogmatik, was nicht Aussage des frommen Selbstbewußtseyns sey: so hat er eben damit die Unsterblichkeit als ein hors d'oeuvre vorgestellt. Wie mißlich es aber überhaupt um die Ableitung aus dem frommen Selbstbewußtseyn stehe, wie willkührlich man in dieses aufnehmen oder aus demselben ausscheiden könne, was man wolle, zeigt beinahe nichts so sehr als dieses Beispiel. Bisher hat jedermann geglaubt, die Unsterblichkeit sey eine nothwendige Voraussetzung des menschlichen Herzens; sie liege ihm noch näher, als der Glaube an Gott; sie lasse sich auf die leichteste Weise aus allen Gefühlszuständen höherer Art ableiten; hier erhalten wir nun einfach die Belehrung, daß sie keinen Bestandtheil der frommen Gemüthszustände bilde. — — Ebendeßwegen führt auch Schleiermacher diese Lehre nur an, um sie sogleich wieder zu verlassen und zu zeigen, daß wir gar keine lebendige Vorstellung von ihr haben können; er stellt sie an einen Ort seiner Dogmatik, wie er ihn beinahe nicht unbequemer hätte wählen können. Denn die Unsterblichkeit hat mit der Kirche nichts zu thun; sie geht den Einzelnen an. So bleibt denn auch diese Idee ohne allen Einfluß auf den Menschen, und daß Schleiermacher ihr einen solchen überhaupt nicht zugestanden habe, geht aus seiner Praxis hervor, indem er auch in seinen Predigten keinen Gebrauch von ihr machte (man sehe Schweizer,

Schleiermacher's Wirksamkeit als Prediger p. 45—50).
Vielmehr glaubte er, daß die meisten, aus der Unsterblichkeit
genommenen Trost- und Beweggründe einen viel zu sinnlichen
Inhalt haben.

Aber eben dieß ist auch der Grund, warum man sich
der von Schleiermacher so inconsequent und mit so saurer
Miene geschehenen Annäherung nicht einmal mit vollem Her-
zen freuen kann. Denn wozu ist eine Unsterblichkeit gut,
wenn man sich gar keine Vorstellung von ihr machen kann,
und wenn sie keinen Einfluß auf unser Leben hat, wenn sie
überhaupt gar nicht zum frommen Bewußtseyn gehört?

Gegen Satz 532.

Steudel in der Glaubenslehre p. 484. Der ächte christ-
liche Standpunkt für die Lehrstücke von den letzten Dingen
ist da soviel als aufgehoben, wo angenommen wird, eine
festbegränzte und wahrhaft anschauliche Darstellung sey un-
möglich. Wir haben im Neuen Testament den Gekommenen,
durch welchen alles nun weiter Kommende bedingt ist. Hie-
durch gewinnt der neutestamentliche Hinausblick eine ganz
andere Gestalt, als daß der Inhalt desselben nicht gleiche
Bedeutsamkeit mit dem übrigen Inhalte des christlichen Glau-
bens haben könnte. Noch ist Christus nicht der Gekommene
nach der Fülle der Idee, welche er selbst von sich aufstellt;
diese Idee würde unverwirklicht bleiben, wenn er nicht auch
der Wiederkommende ist. Es ist also gar nicht der Willkühr
des christlichen Bewußtseyns überlassen, von Ihm, als dem
Wiederkommenden abzusehen. Dasselbe ist der Fall mit der
Idee des einzelnen Christen und der christlichen Gemeinde.
Nicht der Mensch, als lebend bloß in der Zeitlichkeit, son-
dern eben der unsterbliche und auch der Auferstehung des
Leibes entgegensehende ist Gegenstand der Erlösung. Und
nicht die Kirche als einzig in ihrer dürftigen gegenwärtigen
Erscheinung, sondern als die, welche einst gereift seyn wird
zu einer heiligen und fleckenlosen, ist der Gegenstand der
schöpferischen Wirksamkeit dessen, der ihr Haupt ist. Ganz
mangelhaft wäre die Auffassung, wenn die Bestimmung zur

künftigen Seligkeit derjenigen, die zur innigsten Einigung mit dem Herrn bei dieser unberücksichtigt bleiben sollte.

Gegen Satz 560—561.

Jene beiden von Schleiermacher angeführten Ansichten von der Dreieinigkeit haben gemeinschaftlich mit einander folgende Vorzüge, namentlich gegenüber der kirchlichen Ansicht.

a) Die Einheit Gottes ist vollkommen gerettet.

b) Die Würde der zweiten und dritten Person ist erhalten.

c) Beide gewähren eine mögliche Vorstellung, während die kirchliche keine bestimmte gewährt.

d) Der Vorwurf des Patripassianism fällt in der zweiten ohnedieß weg, in der ersteren auch, je nachdem das Verhältniß des Menschlichen zum Göttlichen in Christo bestimmt wird.

e) Nach beiden kann der Ausdruck Sohn Gottes nur den Θεάνθρωπος, nicht aber die göttliche Natur Christi bezeichnen.

f) Beiden ist leicht, sich der kirchlichen Lehre zu nähern durch Annahme einer ewigen und ursprünglichen Objectivität der drei Glieder.

Was nun aber gerade diejenige der beiden Ansichten betrifft, für welche Schleiermacher sich entscheidet, indem er von ihr sagt, der Gegensatz von dem offenbaren und verborgenem Gott in seiner Verbindung mit der Dreieinigkeitslehre sey nicht reiner und schärfer durchzuführen, und die andere Ansicht sey eigentlich keine Dreieinigkeitslehre: so hat sie doch folgende Schwierigkeiten:

a) Sie streitet mit allen denjenigen Stellen, wo Jesus sich als gesandt vom Vater (nicht von dem verborgenen Gott) beschreibt; oder wo er überhaupt sich im Verhältniß zum Vater setzt. Z. B. Ich und der Vater sind Eins.

b) Aber auch die Vorstellung selbst ist schwer zu vollziehen. Der Vater ist die Einigung des verborgenen Gottes mit der ganzen Welt; der Sohn die Einigung desselben mit Einer Person. Wie kann man aber zwei so ganz

verschiedene Dinge als gleiche Begriffe neben einander stellen?

c) Was soll aber vollends das heißen: Gott habe die Welt geschaffen durch den λόγος?

III. Beurtheilung der schleiermacherschen Glaubenslehre aus dem Standpunkte des Rationalismus.

Den Rationalismus, um nunmehr auf diesen überzugehen, mußte Schleiermacher aus demselben Grunde, wie den Supranaturalismus, für eine Einseitigkeit halten. Die Stellung, welche er gegen denselben einnahm, ist besonders in den Sendschreiben mit großer Klarheit dargelegt. Auf der einen Seite nemlich erklärte er sich gegen das Verlangen derer, welche die Rationalisten aus der christlichen Kirche ausweisen wollten, indem er nachwieß, daß ihr Princip ein gutes Recht für sich habe und nothwendig sey, wiewohl sie es viel zuweit anwendeten. Aber dieses letztere verschwieg er allerdings auf der anderen Seite auch nicht. Mit Ironie sagt er von dieser übertriebenen Richtung: „Versucht es, ob Ihr Euch dessen, was uns bisher das eigentliche Christenthum gewesen ist, des Glaubens an eine göttliche Offenbarung in der Person Jesu, aus welcher alle immer aufs Neue ein kräftiges, himmlisches Leben schöpfen können und sollen, entschlagen könnt, und Euch den Jesum gefallen lassen, der schon seit geraumer Zeit mit allen Ehren bald als Weiser von Nazareth, bald als simpler Landrabbiner umgeht, und zwar die neue Synagoge, die sich so wunderbarerweise zur christlichen Kirche erweitert hat, fast ohne es zu wollen, gestiftet und das Centrum ihrer Lehre, den Glauben an ihn selbst, hinter dem doch nichts ist, als die Phantasmagorieen, die sich mittelst geistiger Hohlspiegel bewirken lassen, geduldet, aber doch für seine Zeit gar schöne Sachen gesagt hat, die man immer noch als Motto gebrauchen kann, um unsere heilsamen und vornehmen Gedanken daran zu knüpfen. Wollt Ihr Euern Glauben an Ihn darauf beschränken, daß Ihr Euch mit einspannt, um Ihn noch länger bei Ehren zu

erhalten und, da es um eine neue Centralfigur und ein neues Spruchbuch immer eine mißliche Sache ist, das Geschäft der Volksbildung und Ethisirung noch länger an diesem Faden fortspinnen, u. s. w. — Und solches Einlenken fängt schon an, leicht genug gemacht zu werden. Oder werden nicht die Ebioniten schon laut genug gerühmt, als die ächten Christen, die sich von der sentimentalen Mystik des Johannes und der dialektischen des Paulus glücklicherweise entfernt gehalten haben?

Hieraus ergibt sich nun auch die Stellung, welche die rationalistische Kritik einnehmen muß.

Der Rationalist kann erstens den Primat des Gefühles vor der Vernunft in Sachen der Religion ebensowenig zugeben als der Supernaturalist, und zwar theilweise aus denselben Gründen, wie dieser, theilweise aber auch aus dem ihm eigenen Hauptgrund, weil die Vernunft für ihn die nothwendige, vollständige und sichere Grundlage der Wahrheit ist. Dieß letztere wird nun zwar von Schleiermacher auch zugegeben, jedoch nur für die spekulative Erkenntniß, wogegen die religiöse allein auf dem Boden des Gefühls wurzeln soll. Aber hier erklärt sich der Rationalist gegen die Unterscheidung von religiöser und spekulativer Wahrheit, indem ihm auch die letztere, wenn sie nur Wahrheit ist, zur Religion gehört.

Noch viel weniger aber kann zweitens der Rationalist damit einstimmig seyn, daß das fromme Selbstbewußtseyn, aus welchem die Religionswahrheiten entwickelt werden, bereits nicht mehr das rein menschliche Seelenvermögen ist, sondern durch die fromme Gemeinschaft einen äußerlichen Eindruck empfangen hat. Ist es auch keine neue Lehre, welche von einer fremden Autorität mitgetheilt wird, sondern nur eine Folgerung aus einer Lebensregung, welche durch ein anderes Leben angeregt worden ist: so hält doch der Rationalist die Autonomie der Vernunft für gefährdet. Die Religion erscheint ihm um so reiner, jemehr er sie von allen historischen Einflüssen entfernt hält. Eine Auseinanderlegung des frommen Gefühles, wie es durch die Anregung Christi

und die Beschaffenheit des öffentlichen Geistes der frommen Gemeinschaft im Laufe der Jahrhunderte, jetzt in unserer Zeit ausgeprägt worden ist, — was nach Schleiermacher die Dogmatik seyn soll, — hat für den Rationalisten nur einen untergeordneten historischen Werth; aber seine Wahrheit, welche auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch macht, hat mit einem solchen Bestreben gar wenig zu thun. Sein Interesse ist die Aufrechterhaltung der natürlichen Religion und die Kritik der positiven durch die erstere, wogegen Schleiermachers Interesse ist, die positive Religion zu heben auf Kosten der natürlichen.

Wenn drittens die Supernaturalisten klagen, daß die meisten Dogmen unter Schleiermachers Behandlung ihren übernatürlichen Charakter verloren haben, so finden die Rationalisten dieselben noch bei weitem nicht natürlich genug. Der schleiermacher'sche Christus ist ihnen eine exotische Pflanze; sie wundern sich immer noch über die vielfache Annäherung an die kirchliche Lehre und über ein gewisses mystisches Dunkel, das die Glaubenslehre umhülle. Mit seltener Uebereinstimmung — eine Stelle von D. Paulus ist im Obigen gelegentlich angeführt worden, zwei andere von Röhr und Heinrich Schmid werden nachfolgen — klagen sie darüber, daß Schleiermacher das christliche Bewußtseyn, das doch auch sie in sich tragen, nicht nur überhaupt unrichtig auseinandergelegt, sondern schon in den ersten Grundelementen desselben sich vergriffen habe, indem er als das eigentliche Grundgefühl das der Erlösung ausspreche, das doch bei ihnen eine ganz andere Stellung und einen anderen Gehalt habe.

Unter den Rationalisten hat Niemand Schleiermachern strenger, — man darf aber wohl hinzusetzen, unter allen seinen Gegnern hat ihn keiner ungerechter behandelt als Röhr in mehreren Recensionen seiner Predigerbibliothek, besonders im XV. Bande Heft 6, p. 957 — 1009; man vergleiche auch Band XVI. Heft 5, p. 749; Heft 6 p. 1141. Nach der Erklärung an letzterer Stelle wäre Röhr nicht selbst Verfasser der ersten Recension, theilte aber ihre Ergebnisse mit vollkommener Ueberzeugung. Zwar hat Röhr seinen

Hauptangriff gegen die Reden Schleiermachers über die Religion gerichtet, in welchen er vollen beharrlichen Unglauben und gänzliche Morallosigkeit finden will; doch sollen die gemachten Vorwürfe auch den übrigen Schriften Schleiermachers gelten, weil diese nach dem genannten Buche beurtheilt werden müßten. Schon diese Behauptung ist ungerecht, indem es noch niemand eingefallen ist, das Deutlichere nach dem Undeutlicheren, das Ausführlichere nach dem Kürzeren und das Didaktische nach dem Rhetorischen zu beurtheilen. Zudem muß an jenes Buch Schleiermachers ein ganz eigener Maaßstab gelegt werden, sowohl wegen der ausgezeichneten rhetorischen Form, als auch wegen seines nächsten Zweckes, wie ihn die Zeitverhältnisse vor dreißig Jahren, wo es zuerst erschien, zu erfodern schienen. In ersterer Beziehung erklärte sich Schleiermacher selbst in der Vorrede zur dritten Auflage: „weßhalb mir vorzüglich willkommen war, noch einmal auf dieses Buch zurückzukommen, das sind die vielen zum Theil sehr wunderlichen Mißdeutungen, die es erfahren hat, und die Widersprüche, die man zu finden geglaubt hat zwischen diesen Aeußerungen und dem, was man von einem Lehrer des Christenthums nicht nur erwartet, sondern was ich auch als solcher selbst geschrieben und gesagt. Diese Mißdeutungen aber haben ihren Grund vorzüglich darin, daß man die rhetorische Form, so stark sie sich in dem Buche auch auf jeder Seite ausspricht, doch fast überall verkannte, und auf die Stellung, welche ich in demselben genommen, und welche doch auch nicht bloß auf dem Titel angedeutet ist als ein müßiger Zusatz, sondern überall will beobachtet seyn, keine Rücksicht genommen. Hätte man dieses nicht vernachläßigt, so würde man wohl alles haben zusammenreimen können, was hier geschrieben steht, mit anderen fast gleichzeitigen sowohl als bedeutend späteren Schriften, und mich nicht fast in Einem Athem des Spinozismus und des Herrnhuthianismus, des Atheismus und des Mystizismus beschuldigt haben.“ In der zweiten Hinsicht drückt er sich so aus: „Wozu hätte ich den Abdruck gestatten sollen, da die Zeiten sich so auffallend geändert haben,

Worten nach so ziemlich gleichlautend mit vielen einzelnen Stellen des Buchs; aber in seiner Zusammensetzung müßte es den schwersten Vorwurf begründen, wenn es sich als wahr erweisen läßt. Religion soll nemlich nach Schleiermacher bestehen im Anschauen des Universums bei allem Besonderen und Einzelnen in der Natur und im Leben, sammt den mit und aus solchem Anschauen sich regenden Gefühlen, wobei man übrigens weder an einen persönlichen Gott, noch an eine individuale Menschenunsterblichkeit zu denken habe.

Die zweite Frage führt in ihrer Beantwortung den Vorwurf herbei, daß Schleiermacher sich das Universum als etwas Physisches, von allem Moralischen gänzlich Leeres gedacht habe. Nirgends treffe man eine wirklich sittliche Beurtheilung, es sey des Ganzen der Dinge oder einzelner Welterscheinungen, an; Alles, selbst das Unheilige, sey ihm heilig, weil es zum durchgängig gleichartigen Universum gehöre, und dieses in sich selbst göttlich, folglich auch heilig für ihn sey; in seinen Redensarten thue sich in Absicht auf das Sittliche eine gewisse Gleichgültigkeit, um nicht zu sagen, Schalkhaftigkeit kund. Nur die Rücksicht auf das Publikum habe ihn wohl bewogen, daß er sich nicht stärker und unumwundener über die Moralosigkeit seiner Religion ausgesprochen habe. Allem diesem zufolge werde man dem Verfasser nicht Unrecht thun, wenn man seinen geständlichen Pantheismus mit einem noch bestimmteren Namen, Naturalismus benenne.

Bei der dritten Frage wird folgender Schluß gemacht: da Schleiermacher mit aller Anstrengung seines Scharfsinnes und seines Rednertalents es zu keiner klaren und festen Bestimmung über das religiöse Anschauen bringen könne; da Anschauen des Universums in sich selbst überhaupt ein völliges Unding sey: so könne es ihm mit der Behauptung, Religion sey Anschauung des Universums, unmöglich Ernst gewesen seyn. Dieser Begriff könne nur das Ostensible seiner Religion und gleichsam ein gutes Aushängeschild für sie gewesen seyn; ihr innerstes Princip sey das Gefühl, und zwar, da moralische Gefühle ausdrücklich ausgeschlossen seyen und

der Verfasser auch verrathe, daß die ästhetischen nicht zur Religion gehören, einzig und allein das pathologische. Daher beschreibe Schleiermacher die Seelenstimmung und den Gemüthszustand des religiösen Menschen durchgängig als heiter, froh und fröhlich, und nicht nur als zufrieden und sorgenfrei, sondern auch als nach Möglichkeit vergnügt und freudenvoll, ungefähr so wie Epikur seinen Weisen, und zwar gleichfalls mit entschiedener Läugnung der Unsterblichkeit und einer Behauptung von Göttern, welche außer allem thätigen Verhältnisse mit der Welt stehend, so gut wie keine für den Menschen sind, gedacht habe. Als Resultat wird nun angegeben, daß eine solche Art von Religion nach ihrem negativen Bestandtheile Naturalismus, nach dem affirmativen Epikureismus und demnach im Ganzen betrachtet, epikurnischer Naturalismus genannt zu werden verdiene. Der Mensch hat nach diesem System Religion, wenn er um Gott und Ewigkeit völlig unbekümmert die Welt in aller Ruhe und mit Freuden genießt, so gut er, sowohl wegen der Mittel, die er dazu besitzt, als auch wegen der Rücksichten, die er dabei zu nehmen hat, es kann.

Es kostet eben keine große Mühe, diese Vorwürfe in ihrer gänzlichen Unstatthaftigkeit, sey es nun Mißverstand oder absichtliche Verdrehung nachzuweisen.

Was vorerst die von Röhr gegebene Definition von Religion betrifft, so kann man den ersten Theil derselben als schleiermacherisch anerkennen, jedoch nur unter der Voraussetzung (die Röhr im Folgenden selbst annimmt) daß Anschauung und Gefühl nicht als verschiedenes, sondern als mit einander vorhanden seyend angenommen werden müssen. Es heißt davon ausdrücklich in den Reden p. 50. „Eines kann nur mit dem anderen zugleich werden. Wir werden Sinn, das Ganze wird Gegenstand, und dieses Ineinandergeflossenseyn von Sinn und Gegenstand, ehe noch jedes an seinen Ort zurückkehrt, dieß ist das religiöse Gefühl selbst."

Der zweite Theil der Definition „wobei man weder an einen persönlichen Gott noch an eine individuelle Menschenunsterblichkeit zu denken habe" ist offenbar bloß zur Ver-

dächtigung beigesetzt. Denn vorerst sollte die Stelle, in welcher Schleiermacher davon spricht, nichts weniger, als zur Definition gehören sondern nur eine Anwendung seiner Prinzipien enthalten. Sodann aber ist offenbar, daß Schleiermacher daselbst nicht vom Glauben an Gott und Unsterblichkeit, sondern bloß vom Begriffe Gottes und der Unsterblichkeit spricht und mit vollem unbestreitbarem Rechte behauptet, daß viele diese Begriffe angelernt haben, ohne deßwegen Religion zu besitzen. Vermöchte Röhr dieß zu läugnen? Ebenso war es an dieser, gar nicht allein vom Christenthum handelnden Stelle darum zu thun, einen allgemeinen Begriff von Religion und Frömmigkeit aufzufinden, der auch für Juden und Heiden tauge. Will aber Röhr den Heiden jegliche Religion und Frömmigkeit absprechen? Dann muß er aber auch bekennen, daß es eine solche gebe ohne den Begriff (aber nicht ohne das Gefühl) Gottes.

Wenn ferner Röhr Schleiermachern Schuld gibt, sein ganzes System sey weiter nichts, als ein verdeckter Epikureism und seine Religion = Anschauung des Universums sey nichts anders als Genuß der Welt: so hat er damit weiter nichts, als das ungeheuerste Mißverständniß an den Tag gelegt.

Man kann sehr leicht in dem Fall seyn, die Religion in etwas Anderes zu setzen, als worein Schleiermacher sie gesetzt hat und in seiner Bestimmung nur die pantheistische Richtung sehen; man kann sich selbst über die schwulstige Diktion, in welcher seine Reden verfaßt sind, und über das absichtliche Stillschweigen ärgern, womit so manche, sehnlich erwartete Gegenstände übergangen werden; ja man mag sogar zugeben, daß man durch das ganze Buch über die Religion nicht sehr klug werde: so ist doch die Röhrsche Ansicht gar zu sichtbar aus der Luft gegriffen.

Dieß läßt sich sehr leicht beweisen. Wenn nemlich Schleiermacher die Religion als Weltanschauung beschreibt, so ist weder das, was er Welt nennt, ein Gegenstand des sinnlichen Genußes, noch sein Anschauen ein Genießen.

Das erstere folgt mit Nothwendigkeit daraus, daß er

von der Welt nur immer in ihrer Totalität, von dem Universum, von dem Leben der Welt, von den ewigen Gesetzen der Natur, von dem allgemeinen Seyn alles Endlichen im Unendlichen, von dem ewigen Weltall spricht. Dieß ist so sehr herrschender Begriff, daß es sich in Wahrheit gar nicht der Mühe verlohnt, Stellen anzuführen, wo ja eigentlich alles davon voll ist. Man vergleiche jedoch p. 21. sup. p. 42. inf. p. 46. med. p. 48 und p. 51. med. Nun können wir freilich mit dem Universum nur durch einzelne Erregungen in Verbindung treten; aber — „alles Einzelne nicht für sich, sondern als einen Theil des Ganzen, alles Beschränkte nicht in seinem Gegensatz gegen Anderes, sondern als eine Darstellung des Unendlichen in unser Leben aufnehmen und uns davon bewegen lassen, dieß ist Religion“ p. 57. „Es ist das Ein und Alles der Religion, Alles im Gefühl uns bewegende in seiner höchsten Einheit als Eins und dasselbe zu fühlen und alles Einzelne und Besondere nur hiedurch vermittelt, also unser Seyn und Leben als ein Seyn und Leben durch Gott“ p. 58 — 59. „Erinnert euch, daß uns jedes Gefühl nur in sofern für eine Regung der Frömmigkeit galt, als in demselben nicht irgend ein Einzelnes als solches sondern in und mit diesem das Ganze als die Offenbarung Gottes uns berührt, und also nicht Einzelnes und Endliches, sondern eben Gott, in welchem ja allein auch das Besondere Ein und Alles ist, in unser Leben eingeht, und so auch in uns selbst nicht etwa diese oder jene einzelne Funktion, sondern unser ganzes Wesen, durch das Gefühl erregt wird und hervortritt.“ p. 110 — 111. cf. auch 126 med.

Gesetzt nun auch, man finde das Wesen der Religion in diesen Citaten sehr ungenügend beschrieben, so wird doch jeder soviel zugeben, daß hier Welt unmöglich weltliche Güter und Freuden bezeichnen kann.

Noch weniger aber kann, was Schleiermacher Anschauung nennt, ein weltliches Genießen seyn. Dagegen sträubt sich schon der Sprachgebrauch und Röhr selbst kann eine solche Verwechslung zwei wesentlich verschiedener Wörter

nur in einer absichtlichen Täuschung von Seiten Schleiermachers suchen, um damit das gar zu grell in die Augen fallende Unsittliche des Systems zu verhüllen. Zwar scheint sich nun Schleiermacher eine Blöße zu geben durch die Behauptung p. 54. — „Eure Empfindungen sind die Elemente der Religion; aber diese gehören auch alle hinein; es gibt keine Empfindung die nicht fromm wäre, außer sie deute auf einen krankhaften und verderbten Zustand des Lebens.“ Und in den Erläuterungen dazu p. 125 gibt er dasselbe ausdrücklich von solchen Empfindungen zu, welche die Menschen auch zu einem sinnlicheren Lebensgenusse vereinigen, jedoch mit der Voraussetzung, daß sie ächt menschlich sind und der Sittlichkeit nicht widerstreben: aber offenbar ist durch solche Cautionen jeder Verdacht abgewendet und der an sich auffallende Satz ist doch nichts weiter als eine nothwendige Folgerung der Wahrheit, welche eigentlich die Grundlage des ganzen Buchs bildet, daß die Religion auf einem Grundverhältniß des menschlichen Daseyns beruht, daß sie im Wesen des Menschen selbst gegründet ist, daß dieses Wesen nicht atomistisch kann getrennt werden, daß die Religion ihren Sitz im Gefühle hat — so daß dann, wenn sich wirklich eine ächt menschliche Empfindung regt, auch Religion dabei seyn muß. Aber in jenen niedern Gefühlen ist das Religiöse nur als ein Minimum, wogegen (p. 101) die Religion mit Recht der Inbegriff aller höheren Gefühle genannt wird.

Allerdings bedient sich Schleiermacher mehrmals des Ausdruckes Genuß p. 69 med. und inf. und p. 84; aber mit solchen Nebenbestimmungen, daß gerade das Gegentheil der Röhr'schen Behauptung sich daraus ergibt. Denn in der ersten Stelle wird gesagt: „Seine Frömmigkeit lud ihn ein zum Genuß des Erworbenen, es in das Innerste seines Geistes aufzunehmen und damit in Eins zu verschmelzen, daß es sich des Zeitlichen entkleide und ihm nicht mehr als ein Einzelnes einwohne, sondern als ein Ewiges.“ Reines und Ruhiges. und p. 84, im inneren Leben bildet sich das Uni-

versüm ab, und nur durch die geistige Natur, die innere, wird erst die körperliche verständlich."

Röhr hat übrigens bereits einen Gegner gefunden in H. Karsten, welcher in der Beleuchtung und Würdigung der von D. Röhr verfaßten Beurtheilung der Reden über Religion von Schleiermacher der Recension Satz für Satz folgt und auf unwidersprechliche Weise zeigt, wie oft der Recensent falsch excerpirt und das ihm Ungünstige verschweigt, wie oft er Selbstersonnenes in Schleiermacher hineinträgt, wie oft er nicht bloß den ganzen Zusammenhang, sondern auch die Ideen selbst mißverstanden habe. Im Gegensatz gegen Röhr gibt er selbst folgende Difinition der Religion im Sinne Schleiermachers: „Sie ist das unmittelbare Bewußtseyn vom allgemeinen Seyn alles Endlichen im Unendlichen, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige; somit die höchste Einheit der geistigen Kräfte im Menschen, wodurch erst Moral und Metaphysik, obgleich die Religion selbst keines von beiden ist, ihre Reinheit und Wahrheit erhalten können; und worin keine Begriffe von Gott und göttlichen Dingen einen Werth haben, wenn sie nicht Beschreibungen jenes unmittelbaren Bewußtseyns sind, welches wir in uns selbst erfahren haben müssen."

Dagegen beharrt Röhr in den Fortsetzungen der Predigerbibliothek auf dem Vorwurf, daß Schleiermacher unter seinem Gefühle nur ein pathologisches verstanden habe (XVI. Heft 5. p. 749) und thut sich viel darauf zu gut, daß er zuerst das rechte Licht über eine Lehre aufgesteckt habe, welche durchaus nichts Christliches enthalte und ebensogut dem Heiden — Juden — und Muselthume zum ganz bequemen Vehikel taugen würde. Er versichert, tausende der würdigsten Männer und der kräftigsten Theologen haben in seiner Recension mit schlagender Beweisführung aufs klarste ausgesprochen gefunden, was sie längst sich selbst gesagt oder dunkel gefühlt haben, (XVI. Heft 6. p. 1147). Dagegen will er von dem christlichen Glauben zugeben, daß sich Schleiermacher in demselben dem Christenthum oder vielmehr (XVI. 5, 759) der augustinischen und calvin'schen Theorie

mehr genähert (773) oder vielmehr, daß er seine Nichtreligiosität besser verdeckt habe.

Dagegen hat Bretschneider auf eine würdige und besonnene Weise seine Einwendungen gegen Schleiermacher vorgetragen, zuerst in zwei Abhandlungen im Journal für Prediger Band 66 Heft 1 und Band 67 Heft 1, unter den Titeln: Ueber das Princip der christlichen Glaubenslehre des H. Prof. Schleiermacher, und über den Begriff der Erlösung, und die damit zusammenhängenden Vorstellungen von Sünde und Erbsünde in dem christlichen Glauben des H. Prof. Schleiermacher. Diese beiden Abhandlungen erschienen in einer neuen Umarbeitung und verbunden mit einander in dem Anhang zur bretschneiderschen Dogmatik in der dritten Auflage, unter dem Titel über die Grundansichten der theologischen Systeme in den dogmatischen Lehrbüchern der Herren Schleiermacher, Marheineke, Hase. Aus diesem Anhange sind die nachfolgenden Excerpte genommen.

Gegen Satz 10.

Bretschneider p. 15. Gefühl und unmittelbares Selbstbewußtseyn sind zwar verwandt, aber nicht identisch. Das Gefühl ist ein Zustand des Lebens, zwar in der Regel, aber doch nicht immer und nicht nothwendig, mit Bewußtseyn verbunden. Das Bewußtseyn aber ist kein Gefühl, sondern ein Wissen von dem Seyn und der jedesmaligen Art und Bestimmung desselben. In dem Scheintodten z. B. erwacht zuerst das Gefühl, das noch lange ohne Bewußtseyn bleiben kann. Wenn aber der Kranke das Gefühl seines Zustandes mit der Vorstellung des Ichs verbindet, so entsteht das Wissen von seinem Zustand, oder das Bewußtseyn kehrt zurück.

Gegen Satz 11.

Bretschneider p. 16. Die Frömmigkeit ist allerdings kein bloßes Wissen, auch kein bloßes Thun, aber auch kein bloßes Fühlen, sondern Wissen Fühlen und Thun zusammen und das Erste ist das Wissen. — Die Auffassung der Idee im Bewußtseyn oder das Wissen muß vorangehen und das

Gefühl folgen, weil sich das Gefühl auf etwas Gedachtes bezieht, das als Gedachtes eher seyn muß im Gemüth als seine Wirkung. Das Gefühl könnte dem Wissen nur dann vorangehen, wenn Gottes Wesen den menschlichen Geist berührte, ehe er noch Gott erkennte. Dann würde der Mensch aber nur das Gefühl von einem dunkeln Etwas haben und das von Gott erst bekommen können, wenn die Idee von Gott, in seiner Vernunft erkannt, zum Bewußtseyn käme. Dieses dunkle Gefühl wäre aber nicht die Frömmigkeit.

Auch können wir vom Gefühl aus nie zum Bewußtseyn einer absoluten Abhängigkeit kommen, sondern nur durch die reflektirende Vernunft. Denn das Gefühl sagt nur eine gegenwärtige Hemmung aus, und läßt es unentschieden, ob die Ueberwindung der Hemmung nicht zu einer anderen Zeit möglich sey. Nur die Reflexion der Vernunft kann die Hemmungen auf etwas Absolutes beziehen, indem sie die Idee des Absoluten a priori oder aus sich selbst entwickelt. Ohne diese ideenbildende Thätigkeit der Vernunft könnte das Abhängigkeitsgefühl auch zum Materialismus führen.

Gegen Satz 12—17.

Bretschneider p. 27—30. Die Forderung, daß das Gottesbewußtseyn in uns immanent seyn oder jeden Lebensmoment bestimmen solle, ist unbegründet und unmöglich. Sinnliches und geistiges Bewußtseyn als abgesondert und verschieden ist bei dem Menschen gar nicht denkbar. Bei jenem allein würde er sich bloß als Thier, bei diesem allein bloß als Gott fühlen. Es kann also auch die Forderung nicht gemacht werden, daß das Gottesbewußtseyn das sinnliche Bewußtseyn so in sich aufnehmen solle, daß der Mensch sich nicht mehr als sinnliches Individuum fühlt. Ist die Sinnenwelt und das sinnliche Bewußtseyn ein Werk des Schöpfers, so ist es auch göttlich und ein durch Gott bedingtes und von ihm eben so unabhängiges Bewußtseyn, wie das geistige. Jener angebliche Widerstreit kann nur statt finden, wenn man auf manichäische Weise, was doch der Verfasser nicht will, der Sinnenwelt eine vom göttlichen Willen unab-

hängige Beschaffenheit und Thätigkeit beilegt. — Auch in moralischer Hinsicht und in dieser noch weniger kann ein natürlicher und nothwendiger Zwiespalt zwischen beiden Arten des Bewußtseyns nicht angenommen werden. Sinnlichkeit und Vernunft, als vereinigt in Einem Wesen, bedingen sich als Antriebe zum Handeln betrachtet, gegenseitig. Sünde entsteht erst, wenn der eine Theil die Ansprüche des anderen Theils nicht mehr anerkennen will. Die Vernunft maßt sich nicht an, das Bewußtseyn allein ausfüllen, allein Motiv des Handelns seyn und die sinnliche Erregung als etwas ihr Widersprechendes aufheben zu wollen; sonst wäre sie ein Wahnwitz. Sie kann — als an ein sinnliches Leben gebunden nicht absolut seyn wollen, ohne ihre Individualität zu vernichten, daher auch die Forderung des Verfassers, daß der Mensch seine Persönlichkeit aufgeben und sich mit einem allgemeinen Gottesbewußtseyn verschmelzen müsse, eine unmögliche ist.

Gegen Satz 67.

Röhr in der Predigerbibliothek, Band XVI. 5 p. 772. „Es genügt zu einem bestimmten und festen Urtheile über den Werth des Werkes zu wissen, daß Schleiermacher eine allgemeine wahre Religionslehre, wie sie sich aus der in allen Menschen wohnenden und in ihrem Wesen gleichen Vernunft entnehmen läßt, nicht anerkannte und ebensowenig eine für alle Zeiten wahre christliche insonderheit; welche Wahrheit des Glaubens galt also für ihn? Er antwortet hierauf nicht durch seinen Begriff einer christlichen Glaubenslehre, nach welchem diese keinen andern Inhalt haben darf, als den für die Gesammtheit der Christen zu einer gewissen Zeit für wahr geltenden. Denn eine solche Glaubenslehre kann bloß historisch gemeint, eine bloße Relation fremder Fürwahrhaltung seyn; und wer möchte es einem Schleiermacher als ernstliche, selbstgeglaubte Behauptung zutrauen, daß die gesammte Christenheit namentlich unserer Zeit den Satz „Jesus von Nazareth hat die Menschen erlöst" in der Art zum Axiom ihrer religiösen Ueberzeugung gemacht habe,

daß nach ihm alle Lehren der Bibel und der Symbole verstanden und ausgelegt werden müssen? Es ist aber auch unabläugbar, daß er dem angeblichen Axiom selbst wieder eine, nur nach seiner Ansicht, der pantheistischen, gestaltete Deutung gab. Was also ist Schleiermachers ganze Glaubenslehre in ihrem spezialen Inhalte Anderes, als eine individuale Interpretation einer christlich genannten Mythologie? Sie mag mit Recht sehr kunstreich genannt werden, diese christliche Glaubenslehre; aber sie entbehrt durchgängig nicht nur des Wahrseyns, sondern sogar des aufrichtigen Wollens ihres Urhebers, daß sie wahr sey, und ist ein trauriger Beweis, wie leicht die Menschen und die, welche sich selbst für klug halten, gerade am meisten sich in den wichtigsten Dingen täuschen lassen, wenn es Jemand nur mit recht sichtbarer Gewandtheit darauf anlegt."

Gegen Satz 89.

Bretschneider p. 17—19. Die einfache und absolute Unendlichkeit und Gott, welche Schleiermacher als identische Begriffe hinstellt, sind nicht identisch. Jene ist noch ein ganz unbestimmter Begriff, der mit dem einzigen Merkmal der unwiderstehlichen Gewalt ausgerüstet ist. Sie kann nur Furcht hervorbringen, ist etwas Leeres, Formloses oder ein schreckliches Etwas. Das Christenthum aber hebt als Wesen der Religion die Liebe hervor, welche die Furcht austreibt.

Auch ist die Nothwendigkeit nicht klar, daß das Gefühl absoluter Abhängigkeit nicht auch auf die Welt bezogen werden könnte. Denn es gibt doch auch Vieles in der Natur, was keine Gegenwirkung gestattet, wie die Bewegung der Weltkörper, der dadurch bestimmte Schritt der Zeit, die die Weltkugeln zusammenhaltende Schwere, die Nothwendigkeit des Veraltens und Sterbens. Etwa trotzen kann der Mensch der Natur. Dieses findet aber auch gegenüber von Gott statt, wie denn der Sünder und der Verstockte einen solchen Trotz gegen den allmächtigen Willen Gottes hat.

Gegen Satz 207—212.

Bretschneider, p. 30—31. In unserem Bewußtseyn wird ebensowohl das sinnliche Leben als das Gottesbewußtseyn als etwas Mitgetheiltes empfunden; deßwegen hat Schleiermacher auch bei der Lehre von der Erbsünde sich genöthigt gesehen, das Widerstreben der sinnlichen Natur als etwas Mitgetheiltes aufzufassen. Von den einzelnen Erregungen aber im Leben sagt uns das Bewußtseyn, daß sie entweder aus unserer innern Selbstthätigkeit oder durch den Eindruck der Außendinge entstehen. Ueberdieß sagt uns die Erfahrung, daß wir in Erweckung des Gottesbewußtseyns mehr von uns abhängen, als bei den sinnlichen Empfindungen, die uns von den Außendingen mit unwiderstehlicher Macht aufgedrungen werden. Ist also die sinnliche Erregung unsere That, so ist es noch mehr die geistige. Ebensowenig kann man sagen, daß jeder Lebenstheil, der unsere That ist, ohne vom Gottesbewußtseyn begleitet zu seyn, Sünde sey. Der Lebenstheil, den der Mathematiker auf ein Problem, der Künstler auf ein Kunstwerk, der Handwerker auf seine Arbeit verwendet, kann ganz vom Gottesbewußtseyn geschieden seyn, ohne daß er die Natur der Sünde bekommt.

Gegen Satz 222.

Bretschneider p. 32—35. Uebereinstimmend mit diesem Satze muß Schleiermacher behaupten und behauptet auch wirklich die Möglichkeit einer unsündlichen Entwicklung für den Menschen. Aber eine Möglichkeit, die schlechthin nie Wirklichkeit würde, mußte eine unmögliche Möglichkeit, also Nichts, seyn. — Gewissermaßen hat aber Schleiermacher selbst diese Behauptung wieder zurückgenommen, indem er erklärt, die in dem ersten Adam gesetzte Mittheilung des Geistes an die Menschheit sey eine unzureichende, so daß der Geist in die Sinnlichkeit verstrickt blieb und kaum auf Augenblicke herausschaute; in dem zweiten Adam aber sey das Werk vollendet durch eine zweite, aber gleich ursprüngliche Mittheilung, welche sich zur ersten verhält, wie eine höhere

Potenz. So liegt also die Schuld nicht an einem fehlerhaften Typus, in den sich die Sinnlichkeit hineingeartet hat, sondern an der Gnade, die sich nicht zureichend mittheilte; so hätte folglich der Schöpfer durch seine ursprüngliche Kargheit die Mühe der Erlösung durch Christum gemacht.

Gegen Satz 305—310.

Bretschneider p. 36—37. Sonderbar klingt die Behauptung, das Gottesbewußtseyn des Erlösers sey im Stande der ersten Kindheit etwas Bewußtloses gewesen. Denn ein Gottesbewußtseyn, welches bewußtlos ist, ist gar nicht. Dadurch hat Schleiermacher den Begriff des Gottesbewußtseyns wesentlich verändert und aus demselben einen göttlichen Instinkt gemacht, der gleich dem thierischen ohne Bewußtseyn wirkt. Dadurch aber wird es zu etwas gemacht, das mit dem Moralischen nicht den geringsten Zusammenhang hat, und Jesus, wenn seine Unsündlichkeit nicht als das Werk seiner Freiheit, sondern eines in jedem Moment mächtiger als die sinnlichen Lebensregungen seyenden göttlichen und nothwendigen Instinkts angesehen wird, hört auf ein Vorbild der Glaubigen zu seyn, die von Adam her nur eine unzureichende Gabe dieses Gottesbewußtseyns empfingen. Er ist nun kein Mensch mehr, sondern ein Gott, den man verehren, dem man aber nicht nachfolgen kann. Auch widerspricht der von dem Verfasser gezeichnete Gang der Entwicklung Jesu aller menschlichen Erfahrung, nach welcher sich in einem wahren Menschen das sinnliche Bewußtseyn schlechterdings eher entwickelt, als das vernünftige. Auch widerspricht die evangelische Geschichte der Vorstellung des Verfassers; sie stellt Momente des Lebens Jesu auf, wo er als Mensch empfand und kämpfte, also nach des Verfassers Theorie sündigte.

Gegen Satz 354.

Bretschneider p. 38. Die Erlösung im Sinne Schleiermachers ist weder nöthig, noch möglich; sie ist aber auch nicht vollziehbar. Der Christ soll das Gefühl seiner sinnlichen

Individualität aufgeben und sich bloß seiner bewußt seyn als ein Theil, eine Erscheinung des allgemeinen, göttlichen Geisteslebens. Dieß ist aber unmöglich. Schleiermacher selbst gibt zu, daß im irdischen Leben die Auflösung der sinnlichen Lebenseinheit, also die Erlösung von der Sünde nie vollzogen werde, und darum die Sünde nicht verschwinde. Sonach sieht man aber nicht ein, warum die Erlösung, die ja doch für lebende Menschen bestimmt ist, geordnet wurde, und warum es einer lebenden Person, Christi, bedurfte, in der sie vollzogen war. Um das Streben darnach in den Menschen zu wecken, wäre es auch schon hinreichend gewesen, wenn wir durch einen Propheten darüber belehrt worden wären.

IV. Beurtheilung der schleiermacherschen Glaubenslehre aus dem Standpunkt der frieß'schen Philosophie.

Auch von Seiten der Philosophie ist Schleiermachers System beurtheilt worden, worüber man sich um so weniger wundern darf, je mehr viele von Anfang an gewohnt gewesen sind, in ihm gar nichts weiter, als eine neue philosophische Theorie zu sehen. Zwar aus der schelling'schen Schule ist noch keine Kritik erschienen; dagegen hat die hegel'sche mehrfältig sich darüber ausgesprochen und die zuletzt erschienene und ausführlichste Beurtheilung von Heinrich Schmid, ist durchaus von dem frieß'schen Standpunkt unternommen worden. Frieß, welcher möglichst am kantischen Systeme festhalten wollte und die Richtungen von Reinhold, Fichte, Schelling als Abirrungen von der Wahrheit bezeichnete, hat selbst nur einzelne Ausstellungen gegen das System Schleiermachers gemacht. Eine dieser Ausstellungen, daß nemlich der Dogmatiker entweder in der Sprache Einer philosophischen Schule, oder in der gemeinen Sprache reden müsse, wenn er nicht dem passiven, sich in der Sprache mittheilenden Philosophiren anheimfallen wolle, welches eine Zusammensetzung sey aus den philosophischen Terminologieen zwischen Wolf und Fichte, widerlegt Schleiermacher in dem

zweiten Sendschreiben an Lücke mit ebensoviel Ausführlichkeit, als Bündigkeit, wie sich freilich bei einer so sehr aus der Luft gegriffenen Behauptung von selbst erwarten ließ; doch diese Ausstellung sollte nur die Bahn brechen zu einer anderen, entscheidenderen, welche allerdings gegen den Mittelpunkt Schleiermachers gerichtet ist. Sie steht in der Oppositionsschrift für Theologie und Philosophie II., 3 S. 139, und lautet: „Ich meine, daß Schleiermachers Lehre vom christlichen Glauben ganz philosophirend in der Sprache Einer philosophischen Schule (nemlich der Schleiermacher'schen) abgefaßt sey. Ich meine Schleiermacher den Theologen, aber auch dessen anderes Ich, Schleiermacher den Philosophen, zu kennen. Da scheint mir nun zu seinem Werk der Theolog den Entwurf gemacht, der Philosoph aber die Ausführungen gegeben zu haben. Meiner Ansicht nach enthält das Werk eine Kritik der evangelischen Religionslehre nach den Grundsätzen des dem Verfasser eigenen Philosophems. Ich finde die ganze Betrachtung gegründet auf die ihm eigene philosophische Lehre von dem menschlichen Abhängigkeitsgefühl, als dem Grundgedanken aller religiösen Gefühle und Ueberzeugungen; ich finde einen philosophischen Faden durchlaufend durch die ganze Reihenfolge seiner Paragraphen."

Wer etwa erwarten wollte, daß Heinrich Schmid diese Andeutungen seines Lehrers weiter ausführen werde, würde sich ganz getäuscht finden. Der letztere schlägt vielmehr einen ganz entgegengesetzten Weg ein. Sein Hauptvorwurf gegen Schleiermacher ist, daß letzterer viel zu wenig philosophirt und dem historischen Element ein viel zu großes Uebergewicht gestattet habe über das rationale. An solchen Stellen aber, wo er allerdings auch philosophische Bestandtheile anerkennt, will er kein eigenthümliches philosophisches System annehmen, sondern bemüht sich auf alle Weise, dieselben in das frieß'sche System umzudeuten, wovon Frieß selbst weit entfernt war und was nur mit dem größten Zwang und ungebundener Willkühr geschehen kann. Dabei ist es wunderlich, neben der Versicherung der engen Verwandtschaft zwischen beiden philosophischen Systemen doch wieder den Vor-

wurf der weitesten Entfernung und namentlich des Pantheism zu finden, für welchen das frieß'sche System auch nicht einmal den leisesten Berührungspunkt darbietet, so daß man nicht weiß, ob H. Schmidt seinem Gegner die gröbste Inconsequenz vorwirft, oder ob er sie selbst begeht.

Es ist wahr, H. Schmid läßt einen Hauptgrundsatz Schleiermachers, an welchem die meisten Kritiker Anstoß genommen haben, nicht allein ohne Gegenbemerkungen, sondern er thut auch alles, ihn zu befestigen. Es ist dieß der Satz, daß die Religion ihre Grundlage im Gefühle habe. Aber diese Uebereinstimmung ist eine bloße Illusion, welche H. Schmid sogleich selbst wieder zerstört; denn nach ihm ist das Gefühl ein ganz anderes, als dasjenige welches Schleiermacher meint, und seine Wirkungen sind ganz verschieden von denjenigen, welche sein Gegner postulirt. Schmid will nemlich nicht zugeben, daß es ein Abhängigkeitsgefühl sey und meint, daß es sich mit dem gleichen Rechte ein schlechthiniges Freiheitsgefühl nennen lasse; er klagt überhaupt, daß dasselbe von Schleiermacher viel zu passiv sey vorgestellt worden. Noch weniger stimmen beide in den Wirkungen überein. Schleiermacher will sich über die Aussagen des unmittelbaren Selbstbewußtseyns verständigen; er will sich seine Gefühle ausdeuten und sie, indem er sie zum Gegenstande der Reflexion macht, in deutliche Begriffe umsetzen. Schmid erklärt aber dieses Verfahren für ganz verfehlt; das Gefühl liefert ihm Bilder und Symbole, die nur symbolisch ästhetischen Werth besitzen und mit der Wahrheit selbst nichts zu thun haben; sie sind schöne und wirksame Ideale, nur darf man sie nicht im Begriffe fassen wollen; denn ihr Begriff, wie der eines jeden Ideals löst sich in Widersprüche auf (p. 273). Deßwegen haben sie auch für die Wissenschaft keinen Werth, sondern nur für das praktische Leben. Nun gibt es allerdings unabhängig von diesen Gefühlen eine Idee der Wahrheit, eine Idee des Ewigen, Gottes, der Unsterblichkeit u. s. w., zu welcher der Mensch durch die Spekulation gelangt. Die Spekulation aber kann nur Negatives geben, indem sie die endlichen Beschränkungen aufhebt,

während das Gefühl zwar positives, aber zugleich mit den menschlichen Beschränkungen gibt. Somit wirken beide zusammen, indem sie sich gegenseitig ergänzen; aber sie sind doch einander wieder entgegengesetzt und es ist unmöglich, sie in die Einheit des Bewußtseyns aufzunehmen. Zwischen beiden nun schwankt die Ahnung, sie findet in dem Symbol eine Hindeutung auf die Idee; und bald füllt sie sich die letztere, die an sich leer ist, durch Beziehung auf das Bild des Gefühls aus, bald vergeistigt sie dieses Bild, das an sich ohne Wahrheit ist, durch Beziehung auf die Idee. So muß denn Schmid neben dem Gefühl noch einen anderen Coeffizienten der Religion annehmen, der in Schleiermachers System fehlt, nemlich die Spekulation; das Gefühl selbst aber als Quelle der Religion, nimmt eine sehr untergeordnete Stelle ein.

Das Verhältniß beider möchte vielmehr so anzugeben seyn. Schleiermacher fühlt sich als Glied der christlichen Kirche, Schmid als Weltbürger; jener hat ein christliches, dieser ein philosophisches Interesse; jener kämpft daher als christlicher Theolog, dieser als Weltweiser. Er verweist alle Dogmen des Christenthums aus der Dogmatik heraus, weil sie keinen wissenschaftlichen Charakter haben, und läßt ihnen nur eine Stelle unter den Symbolen des Gefühls, hinter welchen der Ahnung die Ideen vorschweben. Er kann z. B. (p. 262) in der Person Christi alles Uebernatürlich-Göttliche nur in symbolischer Bedeutung anerkennen und dagegen in eigentlicher, wissenschaftlicher Bedeutung in ihm nichts weiter finden, als eine ausgezeichnete menschliche und natürliche Persönlichkeit. Er muß für den wissenschaftlichen Standpunkt der Dogmatik die über die Gränzen der menschlichen Natur hinausgehende Idealisirung Christi zur unbedingten Vollkommenheit und Unsündlichkeit verwerfen. In dem Erlösungsakte kann er eine Trennung der Natur und Gnade vor dem Forum der Wissenschaft nicht anerkennen; er kann ihn nur als natürlichen Vorgang, nur als sittliche That und von Seiten Christi nur als Anregung der menschlichen Selbstthätigkeit ansehen. Er muß sich erklären gegen eine parti-

kularistische Auffassung der Erlösung, insofern dadurch ein Gebiet der Gnade abgesondert von dem der Natur geltend gemacht werden soll, und gegen ein passives Empfangen der Gnade, welche selbst als ein bildlich-symbolischer Begriff in der Wissenschaft keine Stelle finden kann. Denn sie ist nur die subjektive Erregung unseres Gefühles, die allerdings eine besondere Beziehung des Bildes auf gewisse Erscheinungen des natürlichen Geisteslebens zuläßt, während sie andere, in denen das Gefühl diese Erregung nicht findet, als Natur betrachtet.

Hieraus ergibt sich der Geist der schmid'schen Polemik. Immer macht er es Schleiermachern zum Vorwurf, daß er dem historischen Element zuviel Uebergewicht gestatte über das rationale; daß er die Lehren des Christenthums für Wahrheiten anerkenne, und nicht vielmehr als Bilder für die Ahnung; daß er die in der Kirche geltende Lehre vortrage, und nicht vielmehr diejenige, welche gelten sollte; daß er Wahrheiten, welche die Vernunft erkenne, z. B. die Unsterblichkeit, aus christlichen ableiten wolle. Die meisten und wichtigsten der Einwürfe, welche im Folgenden von H. Schmid aufgenommen worden sind, tragen diesen Charakter. Offenbar steht er den Rationalisten sehr nahe, wie denn auch von ihnen die meisten seiner Einwürfe gebilligt werden dürften; demungeachtet darf man ihn nicht ganz zu denselben zählen, weil der Rationalism, wenn er ein christlicher ist, doch nothwendig ein christliches Interesse haben muß. H. Schmid nimmt aber seinen Standpunkt über dem Christenthum auf eine Weise, welche selbst Röhr (Predig. Bibliothek XVI., 5, p. 768) mißbilligt hat. Mit Recht hat daher Rosenkranz dieser Schmid'schen Kritik vorgeworfen, daß sie auf der einen Seite in Schleiermacher nicht genug hinein, auf der andern nicht genug über ihn hinausgekommen sey. Das eine so wie das andere ist bei dem einseitigen Standpunkte der Philosophie, und zwar einer solchen Gestaltung der Philosophie, über welche die Wissenschaft unserer Tage hinausgeschritten ist, nicht anders möglich gewesen.

Wiewohl die schmid'sche Kritik erst nach Schleiermachers

Tode erschien, so findet man doch, da H. Schmid seine wichtigsten Einwürfe bereits früher in einzelnen Aufsätzen vorgetragen hatte, einige eigene Bemerkungen Schleiermachers dagegen. Er erklärt in dem ersten Sendschreiben an Lücke, daß er in Schmids Aufsatz wenig Klares und Festes gewonnen habe, daß aus der versuchten Sublimirung seiner Methode in die luftige Region hinein eben kein gefährliches oder zerstörendes Sublimat zu Stande kommen werde, sondern gar nichts; daß bei dieser Methode die Frömmigkeit, wie sie sich eben finde, als das Unbegründete, Willkührliche, Zufällige, Nichtige erscheine, womit die Philosophie Ehren halber gar nichts könne zu thun haben.

Gegen Satz 2.

Heinrich Schmid p. 188 — 190. Auf das entschiedenste müssen wir für die Religionsphilosophie das Recht in Anspruch nehmen, in der Dogmatik nicht allein in der Form oder in außerwesentlichen Punkten, sondern als das wissenschaftlich Herrschende und Bestimmende zu gelten. In Sachen der religiösen Ueberzeugung sich von der Philosophie lossagen, heißt sich von der wissenschaftlichen Sicherheit überhaupt lossagen, heißt sich dem Zufall der Meinungen und der Vorurtheile oder der Willkühr der Launen und Gemüthsstimmungen in die Arme zu werfen. Eine Selbstständigkeit oder Unabhängigkeit der Dogmatik von der Philosophie können wir daher nur in dem Falle zugeben, wenn die Dogmatik auf Ermittelung der religiösen Wahrheit und Sicherstellung der Ueberzeugung ganz verzichtet.

Gegen Satz 10.

Heinrich Schmid p. 71 — 72. Die Bestimmung des Gefühls als Selbstbewußtseyn verdient keine Beistimmung, da zu fürchten ist, daß sich unter ihr eine ursprüngliche Eigenthümlichkeit des Gefühls im Unterschiede von dem Wissen gar nicht festhalten lasse. Unter dem Selbstbewußtseyn können wir gar nichts anderes verstehen, als ein Wissen von uns selbst. Bewußtseyn ist der Zustand, die Thätigkeit

des Wissens, das Seyn des Wissens. Wie sollte nun also das Gefühl doch von dem Gebiete des Wissens frei gehalten werden, wenn ihm seine Eigenthümlichkeit bewahrt bleiben soll? Mit Recht hat daher schon Bretschneider dagegen den Einwand gemacht, daß es auch bewußtlose Gefühle gebe, und daß das Gefühl ein Zustand sey, der auch Gegenstand des Selbstbewußtseyns seyn könne, keineswegs aber selbst Bewußtseyn sey. Und schwerlich möchte sich dieser Einwand durch die Bemerkung abschneiden lassen, die ihr Schleiermacher entgegenstellt, daß eben Bretschneider den Ausdruck Gefühl in einem anderen Sinne gebrauche, als er; denn Selbstbewußtseyn ist eben eine besondere Art des Wissens.

Gegen Satz 11.

Heinrich Schmid p. 88—9. 98—9. Unter Abhängigkeitsgefühl versteht Schleiermacher keineswegs das Gefühl des Knechtsinnes, der sklavischen Unterwürfigkeit, der sinnlichen Furcht, der schlaffen Hingebung, des geistesträgen, rein passiven Quietismus. Dagegen spricht jedes Blatt seiner Glaubenslehre. Nur durch Mißverstand kann er so aufgefaßt werden. Wir gestehen auch gerne zu, daß das Abhängigkeitsgefühl ein nothwendiges Moment in dem religiösen Gefühle sey; aber wir behaupten, daß das Wesen des religiösen Gefühls nicht allein aus dem der Abhängigkeit allein konstruirt werden könne, sondern daß ebenso wesentlich auch das Gefühl absoluter Freiheit dazu gehöre, deren gegenseitige Durchdringung erst das wahre Religionsgefühl konstituirt. — Eben darin, daß wir uns unseres irdischen Daseyns als eines nothwendig bedingten und von einem höheren Daseyn schlechthin abhängigen bewußt sind, spricht sich das Bewußtseyn von einem höheren Daseyn unseres Wesens, von einem Erhabenseyn unseres Geistes über diese Bedingtheit aus. Denn hätte unser Geist selbst nicht Theil an dem höheren Daseyn, von dem wir uns, unserem irdischen Daseyn nach, abhängig fühlen, so könnten wir uns dieser Bedingtheit nicht einmal bewußt werden. Auch das Thier, die Pflanze, der Stein ist schlechthin abhängig; aber in

ihnen ist kein Gefühl dieser Abhängigkeit; denn in ihnen ist nichts, was selbst Theil hätte an dem höheren Daseyn. Der Mensch aber ist seinem wahren Wesen nach mehr als diese Bedingtheit und nur darum ist er sich derselben bewußt. Derselbe Geistesakt, durch den der Mensch sich als abhängig erkennt von einem höheren Daseyn, ist zugleich derjenige, durch den er sich als frei erkennt. Denn eben die Anerkennung eines höheren Wesens deutet auf etwas Höheres in uns hin.

Gegen Satz 31.

H. Schmid p. 138—9. Die Unterscheidung der ästhetischen und teleologischen Form der Frömmigkeit leistet in der Anwendung doch nicht, was man von ihr erwartet. Sie unterscheidet zwar das Christenthum vom Hellenismus; allein beide bedürfen keines weiteren Unterschiedes, da sie schon vorher auf verschiedenen Stufen stehen. Dagegen wäre ein Bedürfniß vorhanden, das Christenthum von den anderen monotheistischen Religionsformen zu unterscheiden; aber dieses wird nicht befriedigt. Denn einerseits ist das Judenthum, da es gleichfalls den Begriff eines Reiches Gottes zur Grundlage hat, ebenfalls eine teleologische Form der Frömmigkeit; anderntheils kann doch wohl der Islam, so wenig er auch teleologisch ist, nicht wohl zu den ästhetischen Religionsformen gezählt werden.

Gegen Satz 34. a.

Heinrich Schmid p. 121—124. Man kann sehr wohl die individuelle Gestaltung der Religion, insofern sie nur durch die in der Natur des Menschen liegenden Verhältnisse bedingt ist, im Gegensatz der positiven Religion, worin die Form durch historisch gegebene gesellschaftliche Verhältnisse bestimmt ist, natürliche Religion nennen. Schleiermacher nun bestreitet die Realität der Darstellung einer natürlichen Religion entweder ganz, oder stellt sie doch in ein untergeordnetes, abgeleitetes Verhältniß zur positiven Religion. Er geht dabei richtig von einer Analogie mit dem Unterschiede des positiven Rechts mit dem Naturrecht aus. Aller-

dings ist das Naturrecht als Basis einer bürgerlichen Gemeinschaft nirgend; aber daraus folgt nicht, daß es nur das sey, was sich aus der Gesetzgebung aller Gesellschaften auf die gleiche Weise abstrahiren läßt. Ebensowenig ist die natürliche Religion nur dasjenige, was aus allen positiven Religionen abstrahirt werden kann. Warum sollte es nicht auch eine Darstellung des Inhaltes eines religiösen Lebens geben können, worin auf die geschichtlichen Thatsachen keine Rücksicht genommen würde? Warum sollte nur das ein Gegenstand der Beobachtung, mithin auch der wissenschaftlichen Darstellung werden können, was in der Geschichte als Basis einer Gemeinschaft hervorgetreten ist? Man kann doch in Beziehung auf den einzelnen Menschen das, was ihm von außen durch die Geschichte und die Gemeinschaft als ein Gegebenes entgegentritt, und was er als solches in sich aufnimmt, als Positives, dem, was er durch seine eigenen inneren Kräfte schafft und gestaltet, als seiner Natur oder als dem ihm Natürlichen entgegenstellen. Die natürliche Religion will aber nicht bloß das religiöse Leben eines einzelnen Individuums aussprechen, sondern sie macht für ihre Darstellung auf Allgemeinheit und Nothwendigkeit Anspruch. Wenn nun Schleiermacher diese Allgemeinheit nur als Abstraktion des Gemeinsamen in den verschiedenen positiven Religionen ansehen will: so scheint er sie unabhängig von der positiven Gestaltung nicht anzuerkennen und stellt die natürliche Religion nur als sekondäres Erzeugniß aus jener dar. Dennoch hat er aber eine ursprüngliche, allen Menschen gemeinsame, Anlage der Religion in dem menschlichen Geiste nachgewiesen. Und eben in dieser Anlage hat die natürliche Religion einen Gegenstand, in welchem sie unabhängig von allen positiven Formen ein Allgemeines und Nothwendiges für alle Menschen aussprechen kann.

Gegen Satz 84, b.

H. Schmid p. 127—130. Wir gestehen gerne, daß der Begriff der Offenbarung, wie er von Schleiermacher gefaßt wird, durchaus nichts in sich enthält, wodurch eine

völlig freie, rationale Auffassung der Religion und des Christenthums irgend wie gehemmt würde, daß er aber auch zugleich in dieser Fassung aufhört, einen bestimmten, wissenschaftlichen Sinn zu behalten und deßwegen besser ganz aus der Wissenschaft ausgeschlossen wird. Mit Recht gibt Schleiermacher die Unterscheidung zwischen mittelbarer und unmittelbarer Offenbarung, die Quelle der größten Verwirrung auf. Für die nähere Bestimmung der Offenbarung bleibt nun nichts übrig, als sie auf irgend eine psychische Thätigkeit zu beziehen, in der die göttliche Mitwirkung vorzugsweise wahrgenommen werde. Somit gibt Schleiermacher als Organ der göttlichen Mittheilung das Gefühl. Damit aber würde die Offenbarung auf keine Weise von jeder anderen unmittelbaren, religiösen Lebensäußerung verschieden. Zwar gibt er nun als Merkmale einer göttlichen Causalität die Ursprünglichkeit an und die Unerklärlichkeit aus dem früheren historischen Zusammenhange. Allein auch diese Merkmale geben nichts wesentlich Unterscheidendes von anderen religiösen Lebensäußerungen. Denn faßt man die historische Unerklärlichkeit nicht in dem rohen, supernaturalistischen Sinne, als wenn ein schlechthin übernatürliches Faktum in die Geschichte eingetreten seyn sollte, sondern nach dem ganzen Zusammenhang mit Schleiermachers Darstellung so, daß eine Thatsache nicht aus der Vergangenheit ihrem Inhalte nach abgeleitet werden könne, sondern daß ein neues geistiges Element in die Geschichte eingetreten sey: so ist doch einestheils auch dieses Element nur als das Erzeugniß der menschlichen freien Geisteskraft zu betrachten, und man sieht nicht ein, in wiefern in ihm eine göttliche Causalität gesetzt seyn sollte, anderntheils aber ist darin auch keine wahre historische Unerklärlichkeit enthalten; denn die freie Geisteskraft des Menschen ist ja selbst, insofern sie in die Erscheinung wirkend eintritt, nur als eine Naturkraft zu betrachten, so daß also ein Faktum, das aus der freien Geisteskraft eines Menschen unter den Bedingungen ihres Zusammenseyns mit dem übrigen Seyn erklärt ist, eben damit historisch erklärt ist. Aller Unterschied von anderen religiösen Lebensäußerungen läuft

auf ein Mehr oder Weniger hinaus. Wenn Schleiermacher weiterhin den Grundsatz anerkennt, daß nichts Einzelnes, (also auch keine einzelne Persönlichkeit) für sich dürfe als Offenbarung angesehen werden, da die ganze Welt die ursprüngliche Offenbarung Gottes sey, und dann auch die Untrüglichkeit und reine Wahrheit der Offenbarung aufgibt, da Gott sich nicht kund mache, wie er an und für sich sey, sondern in seinem Verhältnisse zu uns, also nach unserer beschränkten Auffassungsweise und demnach auch den niederen Religionsformen Anspruch auf Offenbarung zugesteht: so sind damit alle Gränzen verwischt, durch die sich die Offenbarung von anderen unmittelbaren Aeußerungen der Frömmigkeit gesondert festhalten läßt.

Gegen Satz 38.

H. Schmid p. 140—143. In diesem Satze treffen wir auf den eigentlichen Mittelpunkt. Hier knüpft Schleiermacher den ersten Knoten, von dem alle Fäden des kunstreichen dogmatischen Gewebes, mit dem er die Glaubenslehre umschlingt, ausgehen und in den sie alle zurücklaufen. Hier handelt es sich darum, dem Christenthum einen eigenthümlichen positiven oder historischen Charakter zu sichern, ohne daß dadurch die freie rationale Auffassung desselben beeinträchtigt wird. Offenbar aber räumt hier Schleiermacher dem historisch-positiven Element des Christenthums ein zu großes Uebergewicht über das rationale ein. Keinem Streite kann es freilich ausgesetzt seyn, daß die historische Grundthatsache des Christenthums die Erscheinung der Person Jesu sey, und daß also alle Christen in ihm den Vereinigungspunkt finden, in welchem alle ihre religiösen Lebensäußerungen zusammentreffen. Aber jede Gehaltbestimmung dieser Beziehung auf Christum ist schon eine besondere, eigenthümliche Auffassung des positiven Wesens des Christenthums. Das bleibende Wesen desselben ist nur dieß, daß überhaupt die Person Jesu als der Mittelpunkt aller Christen anerkannt werde; das Wie dieser Beziehung, ob er vorzugsweise als Lehrer, als Vorbild, als Stifter der Gemeinschaft, als Herrscher der-

selben, als Mensch, als Gott, als Erlöser, als Beglücker der Christen aufgefaßt werde, dieß muß der freien Auffassung überlassen bleiben. Schleiermacher gibt nun dieser Beziehung auf Christum eine viel engere Bestimmung, wodurch er gleich von vorn herein dem christlichen Glauben einen sehr scharf ausgeprägten dogmatischen Charakter gibt, den wir für die freie Entwicklung des christlichen Glaubens für äußerst bedenklich halten müssen. Er begnügt sich nicht bloß mit dem allgemeinen Ausdrucke der Erlösung, den dann Jeder auf seine Weise gebrauchen könne, sondern er verlangt auch, daß Alle etwas Gemeinsames dabei im Sinne haben. — Wir erhalten schon hier ein reichhaltiges, dogmatisches Material, als Grundlage für ein sehr entschiedenes dogmatisches System, ohne daß wir noch wissen, woher uns gerade dieses Dogma und kein anderes gegeben werde? Es wird ein Grunddogma aufgestellt vor aller Dogmatik, ehe nur die Erkenntnißquellen der christlichen Dogmatik nachgewiesen sind. Ja der Gebrauch und die Gültigkeit dieser Erkenntnißquelle wird sogar von diesem Grunddogma abhängig gemacht. Fragen wir nun aber: worauf gründet sich dieses Dogma? so antwortet Schleiermacher selbst: bewiesen ist es nicht und kann nicht bewiesen werden.

Gegen Satz 67.

Heinrich Schmid p. 166. 171—3. 175. Indem wir als das Wesen der Dogmatik die wissenschaftliche Begründung oder Entwicklung der christlich religiösen Wahrheit nach eigener Ueberzeugung betrachten, so gestehen wir zwar auch der Dogmatik eine historische Unterlage als das zu bearbeitende Material zu; aber wir behaupten zugleich, daß Vernunft und Philosophie, als von der zuletzt alle Wahrheit und Ueberzeugung für den Menschen abhängen muß, das Entscheidende und Bestimmende in der Dogmatik sey; wir stellen der Dogmatik die Aufgabe einer Kritik des historisch gegebenen christlichen Glaubens durch Vernunft und Philosophie; somit muß sie über der unmittelbaren frommen Gesinnung stehen, muß dieselbe ordnen und gestalten, aber nicht

dem durch diese schon Gegebenen oder in ihr Geltenden sich hingeben.

Uebrigens hat Schleiermacher selbst von seinem Satze schon so viele Ausnahmen gemacht, daß er den Satz eigentlich selbst wieder aufhebt. Diese Ausnahmen sind:

a) Die eigene Ueberzeugung. Allein in dem aufgestellten Princip liegt diese Unterscheidung nicht, und es läßt sich wenigstens die Möglichkeit nicht in Abrede ziehen, den innern Zusammenhang der einzelnen Lehren, der ja auch nach Schleiermacher nicht aus dem Zustande der Frömmigkeit, sondern aus dem logischen wissenschaftlichen Interesse hervorgeht, also nur die Form betrifft, ohne eigene Ueberzeugung von der Wahrheit des Inhalts darzustellen.

b) Der Umstand, daß Berichtigungen des Gewöhnlichen und neue d. h. nicht jetzt schon geltende Entwicklungen von der dogmatischen Theologie nicht ausgeschlossen, sondern geradezu als ihre Aufgabe anerkannt werden. Damit wird die Dogmatik entschieden über die Gränzen der bloßen Darstellung des Geltenden in das Gebiet des selbstständigen Fortbildens über die Gränzen der Gegenwart in das Gebiet der Zukunft versetzt, und man könnte von ihr sagen: sie solle nicht bloß darstellen, was in einer Kirche geltend ist, sondern, was in ihr gelten soll.

c) Die Behauptung, daß als geltend alles angesehen werden könne, was in den öffentlichen Verhandlungen der Kirche gehört wird ohne Zwiespalt und Trennung zu veranlassen, läßt nicht allein eine sehr große Mannigfaltigkeit zu, und verwischt die Gränzen zwischen dem, was dogmatisch sey und was nicht, sondern begränzt auch das Gebiet der Dogmatik nach ganz äußerlichen und zufälligen Bestimmungen, so daß erst der Erfolg darüber entscheiden muß, ob eine Darstellung dogmatisch sey oder nicht.

Gegen Satz 70.

Heinrich Schmid p. 167—9. Wenn auch eine allgemeine Betrachtung der Religion durch die Vernunft für sich noch nicht Dogmatik seyn kann, so folgt daraus doch keineswegs, daß nicht von einer solchen allgemeinen Betrachtung in der Dogmatik ausgegangen werden könnte. In dem Begriffe einer positiven Wissenschaft liegt es wenigstens durchaus nicht, daß sie sich von allen allgemeinen Principien lossagen müsse, vielmehr wie jedes historische Faktum nur aus seiner Vernunftidee seine tiefere Verständigung finden kann, so muß auch die positive Religion erst aus der allgemeinen Idee der Religion begriffen werden und die positive Theologie bedarf also immer eine rationale Theologie, um zur wissenschaftlichen Ueberzeugung erhoben zu werden. — Schon die Aufgabe, das Wesentliche und sich gleich Bleibende in der christlichen Gemeinschaft von dem Veränderlichen und Zufälligen zu unterscheiden, treibt auf eine philosophische Grundlage der Religion hin.

Gegen Satz 75—76.

H. Schmid p. 193—6. Auch hier zeigt sich der Mangel an entschiedener Richtung auf religiöse Wahrheit. Schleiermacher macht die Entscheidung der Dogmatik für die eine dieser Kirchengemeinschaften nicht von der Ueberzeugung von der reineren Wahrheit, sondern von äußeren, zufälligen Verhältnissen abhängig. Er will das Verhältniß der beiden Kirchen so aufgefaßt wissen, daß sie nur zwei eigenthümliche Gestaltungen der christlichen Gemeinschaft seyen, die aber gleich christlich seyen, wovon keine den Vorzug der reineren und richtigeren Auffassung der christlichen Wahrheit vor den anderen hätte. Es könnte also nicht die innere Nothwendigkeit der Ueberzeugung von der Wahrheit das Motiv für den protestantischen Dogmatiker seyn, die protestantische Eigenthümlichkeit darzustellen, sondern nur das zufällige Motiv seiner Gewöhnung und seines Partheiinteresses. Allerdings muß man zugeben, daß die Wahrheit nicht in Einer der

beiden Kirchen ausschließlich enthalten sey, aber ohne daß eine jede der ihr eigenthümlichen Fassung des Christenthums einen Vorzug vor der anderen zuschreibt, ohne die innige Ueberzeugung, in ihrer Eigenthümlichkeit der Wahrheit des Christenthums näher zu stehen, als in der andern, läßt sich ein inneres geistiges Band der Gemeinschaft zwischen den Mitgliedern jeder Kirche und ein Fortbestehen ihres Gegensatzes gar nicht denken. Schleiermachers Behauptung muß als eine falsche Toleranz angesehen werden, die in Indifferentismus übergeht. Unstreitig ist in obiger Formel mit großem Scharfsinn das wahre Verhältniß zwischen Protestantismus und Katholizismus bezeichnet. Aber kann man denn nun beide Grundsätze als gleich christlich und wahr anerkennen, ohne ebendamit den Gegensatz als einen wohlbegründeten aufzugeben? — Schleiermacher lehrt hier ein wahres Schaukelsystem, ein System des bloß äußeren Gleichgewichts ohne inneren, entschiedenen Wahrheitsgrund! Nach ihm wird es Maxime, für die Behandlung der Dogmatik zwar von einem der beiden Principien auszugehen, aber dasselbe nicht ganz streng anzuwenden, sondern zwischen beiden zu schwanken, je nachdem bald von dem Einen, bald von dem Anderen eine Einseitigkeit zu befürchten ist. Heißt das nicht ein willkührliches Spiel treiben mit der Wahrheit? Ist das nicht der ächte Grundsatz des Juste — milieu? Denn, wenn beide Principien Einseitigkeiten enthalten, warum doch soll der Dogmatiker von Einem von Beiden ausgehen?

Gegen Satz 80.

Heinrich Schmid p. 176 — 7. Wie dieser Satz mit dem allgemeinen Princip der Dogmatik übereinstimmen soll, scheint uns unbegreiflich. Denn soweit als eine dogmatische Darstellung Eigenthümliches enthält, soweit ist sie nicht Darstellung des Allgemeinen oder kirchlich Geltenden, soweit ist also der allgemeine Grundsatz von der Darstellung der geltenden Lehre aufgehoben. Ganz unbegreiflich ist es daher, wie die dogmatische Darstellung um so vollkommener seyn soll, je inniger das Gemeinsame mit dem Eigenthümlichen

darin verbunden ist; denn Gemeinsames und Eigenthümliches schließen sich aus. Wird aber vollends das Gemeinsame nur betrachtet als gebildet aus freier Uebereinstimmung der Einzelnen, oder nicht als etwas durchaus Feststehendes, sondern als ein Werdendes: so wird dadurch der ganze Grundsatz der Dogmatik unanwendbar gemacht, denn dann gibt es gar kein Objekt mehr für bloße Darstellung, kein Gegebenes oder Geltendes.

Gegen Satz 82.

Heinrich Schmid p. 180—181. Dieser Satz scheint der freien rationalen Entwicklung der Dogmatik gefährlich; indessen so, wie ihn Schleiermacher näher bestimmt, ist wenig zu fürchten. Denn —

a) vorerst durchlöchert er selbst die Autorität der symbolischen Bücher durch die Behauptung, nur das dürfe anerkannt werden, worin sie alle (lutherische und reformirte) übereinstimmen; durch die Absonderung dessen, was nur Ort und Zeit betrifft; durch die Gestaltung einer gesunden Fortentwicklung der Lehre, wobei man sich nicht an den Buchstaben, sondern an den Geist zu binden habe.

b) Auch die Autorität der h. Schrift wird wankend gemacht durch die Beschränkung auf das N. T.; durch die Bestimmung, daß es genüge, wenn nachgewiesen wird, daß eine Gestaltung der Lehre in der h. Schrift enthalten ist, wenn sie auch nicht die einzige ist; durch die Umsetzung der biblischen Sprache in die didaktische, durch die Aussonderung des Lokalen und Temporellen, durch die anempfohlene Berufung nicht auf einzelne Schriftstellen, sondern auf den ganzen Gedankengang.

c) Vollends aber gestattet die Bewährung dogmatischer Sätze durch die Darlegung ihrer Consequenz aus anderen schon anerkannten Sätzen ein weites Feld, da diese letztere Methode nur von einigen anerkannten Hauptsätzen auszugehen hat. Dieses Feld wird dadurch noch erweitert, daß Schleiermacher den angegebenen

drei Bewährungsmethoden gemäß, je nachdem eine derselben vorherrschend gebraucht wird, eine schriftmäßige, symbolische und wissenschaftliche Dogmatik unterscheidet und es der Willkühr anheim stellt, welche dieser Formen bei der Darstellung gewählt werde, so daß es auch in der Willkühr desjenigen, dem die Autorität der Bibel oder der Symbole lästig ist, steht, sie ganz oder theilweise zu übergehen und seine Dogmatik nur durch consequente Entwicklung einiger Hauptpunkte als eine wissenschaftliche auszuführen, wie denn auch Schleiermachers Darstellung der Glaubenslehre selbst vorzugsweise diesen Charakter trägt.

Gegen Satz 211.

H. Schmid 233—236, 259. Wäre dieser Satz hinreichend begründet, so wäre es auch die ganze Erlösungslehre Schleiermachers. Allein das erste ist unmöglich; es liegt ein einfacher, unauflöslicher Widerspruch darin, die Sünde als eigene That zu denken, und doch die Frömmigkeit oder Aufhebung derselben als fremde, mitgetheilte. Der Grund, den Schleiermacher dafür anführt, Hemmung und Förderung des Gottesbewußtseyns, als Entgegengesetztes könne nicht aus demselben Grunde erklärt werden, ist ein leeres Sophisma, da es eben das Wesen der Willensfreiheit ist, die Möglichkeit einer Folge und auch ihres Gegentheils zu seyn. Vielmehr ist es undenkbar, daß nur die eine Richtung des Gottesbewußtseyns (die Hemmung) frei seyn sollte und die andere nicht; sondern es muß entweder in beiden Richtungen frei oder in beiden gebunden seyn. Ist die Hemmung frei, so konnte sie stattfinden oder nicht; ihr Nichtstattfinden aber schließt die Förderung in sich. Ist die Förderung unfrei, d. h. eine Folge fremder Mittheilung, so ist auch andererseits die Hemmung nothwendig; sie ist nemlich die Folge der nichtgeschehenen Mittheilung. — Wir müssen es auch als eine Entwürdigung der menschlichen Natur von uns weisen, daß diese nur zur Sünde fähig sey und daß jede Regung eines höheren, religiösen Gefühls ihr nur von

außen mitgetheilt sey, und als eine Zerstörung des wahren Wesens der Religion, daß diese nicht ursprünglich in der menschlichen Natur wurzele, sondern ihr nur als ein Fremdes eingepflanzt werde. Wir müssen es entschieden behaupten, daß die Frömmigkeit nicht minder der menschlichen Natur angehöre, als die Sünde, ja daß eben sie der höheren, der Menschheit wesentlichen, nemlich der vernünftigen Natur des Menschen angehöre, die Sünde dagegen mehr nur der niederen, sinnlichen, die er mit den Thieren gemein hat. So ist also die Frömmigkeit als Herrschaft der Vernunft über die Sinnlichkeit gerade im wahren eigentlichsten Sinn der Zustand der Natur und die Sünde im Gegentheil kann nur als Unnatur angesehen werden.

Gegen Satz 217.

H. Schmid p. 239 — 40. Woher dieses hoffnungslose Unvermögen? In dem Menschen ist das Bewußtseyn der Sünde immer gesetzt als Bewußtseyn der eigenen That, mithin der Freiheit; also ist darin immer auch das Bewußtseyn von der Möglichkeit des Nichtseyns der Sünde für den Menschen enthalten, also das Bewußtseyn von der Fähigkeit, den Zustand der Sünde aus eigener Kraft in sich aufzuheben, wie er durch eigene Kraft herbeigeführt wurde. Soweit als wir uns der Sünde bewußt sind, so weit sind wir uns auch der Vermeidlichkeit derselben bewußt; denn soweit sind wir uns einer freien That bewußt, mithin einer That, deren Nichtseyn für uns ebensogut möglich ist, als deren Seyn.

Gegen Satz 225.

Heinrich Schmid p. 247 — 9. Die Unfähigkeit zum Guten und Erlösungsbedürftigkeit, welche Schleiermacher als Merkmale der Erbsünde aufnimmt, heben den Begriff der Freiheit und somit den Begriff der Sünde auf. Ein Zustand der Unfähigkeit ist ein Zustand der Unfreiheit, also nicht der Sünde; er ist ein Widerspruch in sich selbst, denn er spricht in dem Guten eine Anforderung an die Freiheit aus, die er in der Unfähigkeit aufhebt. — Wenn Schleiermacher die Unfähigkeit jedoch nicht soweit

ausdehnen will, daß sie die Erlösung nicht aufnehmen könnte, so begreift man nicht, warum er hier eine Ausnahme von der Unfähigkeit zum Guten macht, da es doch dieselbe Kraft zum Guten überhaupt ist, die dafür gefordert werden muß, und wenn diese an diesem Punkte zur Thätigkeit fähig ist, warum nicht auch an anderen? Schleiermacher sucht dieß dadurch erklärlich zu machen, daß er die Unfähigkeit zum Guten nur in die Selbstthätigkeit, nicht auch in die Empfänglichkeit setzt. Aber die letztere ist nicht möglich ohne die erstere.

Gegen Satz 228.

Heinrich Schmid 249 — 50. Mit diesem Satze gesteht Schleiermacher zu, daß nicht die Erbsünde als solche, sondern vielmehr nur die wirkliche Sünde des Menschen eigene Schuld sey, und jene nur, insofern sie Grund dieser ist. Was aber sollen wir unter dem Grunde der Sünde verstehen, der nicht selbst schon die Sünde wäre? Das Ererbte oder natürlich Mitgetheilte ist nicht die Sünde; ererbt können Neigungen, Antriebe werden, aber diese bestimmen nicht nothwendig den Willen, sie regen ihn nur an. Was ererbt ist, ist nicht frei, nicht Schuld. Der Kunstgriff Schleiermachers, wodurch er die Erbsünde als eigene Schuld des Menschen darstellt, besteht darin, daß er die Erbsünde unter der Hand in die wirkliche Sünde (die zu Grunde liegende Gesinnung) verwandelt und nun die Schuld in dieser aufweist.

Gegen Satz 229.

H. Schmid p. 247 — 8. Nach Schleiermacher beruht die Erbsünde nicht auf dem persönlichen Selbstbewußtseyn, sondern auf dem Gemeinbewußtseyn; sie ist also nichts für den einzelnen Menschen als Person, sondern nur für die ganze Menschheit. Damit steht Schleiermacher in Widerspruch mit den unumstößlichsten Grundsätzen der Zurechnung, die sich nur auf die einzelne Person als das freie Wesen beziehen kann, und auf das ganze Geschlecht nur mittelbar, sofern es aus einzelnen Personen besteht. Für die Mensch-

heit als solche gibt es daher keine Sünde, als nur, sofern sie in den einzelnen Menschen ist; die Erbsünde Schleiermachers ist also gar keine Sünde, sondern nur ein natürlicher, mithin der Zurechnung gar nicht unterworfener Zustand, der zwar Veranlassung zur Sünde geben kann, aber nicht selbst Sünde ist.

Gegen Satz 254.

H. Schmid p. 254—5. Die Sünde hat ihren Unwerth und die Tugend ihren Werth schlechthin in sich selbst und das physische Uebel oder Wohlbefinden steht in gar keinem nothwendigen Werthverhältniß zu jenem; es gibt gar keinen Maaßstab zwischen beiden. Die reine sittliche Ansicht kann also die Idee der Bestrafung und Belohnung sittlicher Zustände durch sinnliche gar nicht aufnehmen, weil damit der absolute Werth des Sittlichen verkannt würde. — Schleiermacher will jedoch die Bestrafung der Sünde durch das Uebel nicht auf den einzelnen Menschen, sondern auf das gemeinsame Leben der ganzen Menschheit bezogen haben. In dieser großartigen Allgemeinheit wird sich nun weit eher ein Zusammenhang zwischen der Sünde und dem Uebel nachweisen lassen; allein es liegt dieser Ansicht wieder die als unrichtig dargethane Ansicht von der Sünde als einer Gesammtthat des Menschengeschlechts zu Grunde. Wir müssen die Sünde immer nur als That des Einzelnen betrachten; an dem Einzelnen also müßte auch das Uebel der Sünde als Strafe entsprechen, wenn sie eine gerechte Strafe seyn sollte. Wäre das Uebel nur gerecht vertheilt an der ganzen Menschheit, aber ungerecht an dem Einzelnen, so könnte es überhaupt nicht mehr als Strafe gedacht werden, da Ungerechtigkeit an keinem Punkte zugelassen werden darf. Diese Bestrafung als ein Werk der Gerechtigkeit Gottes darstellen, wie Schleiermacher versucht, scheint unmöglich. — Der göttlichen Gerechtigkeit entspricht überhaupt die reine sittliche Ansicht allein, die nicht das Sittliche mit

Sinnlichem aufwägt, sondern in den Zustand des Bösen und Guten selbst seine Bestrafung und seine Belohnung setzt.

Gegen Satz 299.

Heinrich Schmid geht p. 212—216 so weit, daß er die Erlösung ganz aus der Wissenschaft in die Symbolik verweisen will. Nach ihm hat die Erlösung eine ideal-religiöse und eine sittliche Bedeutung. In ersterer Bedeutung ist sie ein Symbol der Realität des höchsten Gutes und damit eine Art von Theodizee. Insofern ist sie die Grundidee aller Religionen und auch für das Christenthum Mittelpunkt der gesammten Glaubenslehre. Aber für die Wissenschaft muß sie rein-ideal gefaßt werden, also entkleidet von ihrer historisch-symbolischen Form. Symbolisch ist nemlich im Christenthum die Idee an die Person Christi geknüpft und als geschichtliches Faktum in Raum und Zeit dargestellt, und eben dadurch partikularistisch für die christliche Gemeinschaft aufgefaßt. Die Dogmatik als Wissenschaft kann diese Erlösungstheorie, insofern darin die Erlösung als eine durch eine Person vollbrachte und zeitliche That dargestellt wird nur als Symbol anerkennen; sie kann ihr keine Stelle als Bestandtheil der Glaubenslehre einräumen, sondern nur eine ästhetisch-symbolische Bedeutung gestatten.

In sittlicher Hinsicht stellt die Erlösung die Idee der sittlichen Besserung dar. Die rein sittliche Ansicht muß nun die Erlösung rein auf die eigene sittliche Kraft des Menschen gründen; sie muß sie rein als die eigene That des Menschen auffassen. Das symbolische Dogma aber faßt diese sittliche Kraft im Gegensatze gegen die sinnliche als göttliche Kraft und bestimmt sie so als Gnade. Eben deßhalb kann diese Fassung nicht vor der Wissenschaft bestehen, welche die Erlösung durchaus nur als Selbstthat und von außen nur Anregungen zu derselben gelten läßt.

Gegen Satz 303.

H. Schmid p. 264—5. Wir glauben allerdings, daß man Christo nur eine relative Vollkommenheit zugestehen,

mithin nur eine vorbildliche, nicht eine urbildliche Würde. Denn —

a) wir geben zu, daß die christliche Religion, insofern sie als eine wirkliche und positive in die Geschichte eingetreten ist, nothwendig dem Gesetze der Wandelbarkeit alles Endlichen unterworfen ist, daß aber die in ihr liegenden, ewigen Ideen der Religion auch in neuer positiver Gestalt noch fortleben werden.

b) Es ist genügend, daß die Vollkommenheit der Schöpfung des Menschen in seine Anlage gesetzt werde. Der ideale religiöse Glaube behauptet diese Vollkommenheit nur für das ideale Seyn oder das Seyn an sich, und fordert sie keineswegs für das erscheinende Seyn.

Gegen Satz 304.

H. Schmid p. 268 — 9. Diese Theorie von Christo steht in Widerspruch mit dem eigenen Satze Schleiermachers, daß aus dem Interesse der Frömmigkeit nie ein Bedürfniß entstehen könne, eine Thatsache so aufzufassen, daß durch ihre Abhängigkeit von Gott ihr Bedingtseyn durch den Naturzusammenhang gänzlich aufgehoben werde, oder mit anderen Worten, daß kein religiöses Bedürfniß die Nothwendigkeit eines Wunders begründen könne. Nun aber soll doch aus dem religiösen Bedürfniß der Urbildlichkeit Christi eine Thatsache, nemlich seine historische Erscheinung, so aufgefaßt werden, daß ihr Ursprung aus der natürlichen, menschlichen Geisteskraft aufgehoben wird. Dieser Widerspruch wird dadurch nicht aufgehoben, wenn Schleiermacher in der Folge das Urbildliche in Christo in seiner Uebernatürlichkeit nur auf den ersten Keim desselben beschränkt; denn auch das schon ist seinen Grundsätzen und den Grundsätzen aller gesunden Wissenschaft zuwider, wenn auch nur der erste Anfangspunkt seiner Entwicklung übermenschlich und übernatürlich ist.

Gegen Satz 305.

H. Schmid p. 264 — 5. Wissenschaftlich läßt sich unmöglich der historische Christus zugleich als idealer denken, da jede historische Erscheinung zugleich endlich bedingt ist, also die Idee nie vollständig erfüllt. Wenn auch Schleiermacher die urbildliche Würde nur auf die Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns bezieht, also in Rücksicht der übrigen Persönlichkeit seines Lebens ihn der Unvollkommenheit alles endlichen Daseyns überläßt: so ändert dieß im Ganzen nichts, da auch das Gottesbewußtseyn der Bedingung der Endlichkeit und Unvollkommenheit in seiner Entwicklung nothwendig unterworfen ist.

Gegen Satz 308 — 9.

H. Schmid p. 270. Die Worte Schleiermachers: Der Erlöser ist allen Menschen gleich vermöge der Selbigkeit der menschlichen Natur, von allen aber unterschieden durch die stetige Kräftigkeit seines Gottesbewußtseyns, welches ein eigentliches Seyn Gottes in ihm war — enthalten einen Widerspruch. Denn die stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns ist nur möglich, wenn es eine übernatürliche, unendliche Kraft war; jede natürliche Kraft ist eine endliche, mithin besiegbare und nicht stetige. Damit wäre dann die Selbigkeit der menschlichen Natur wenigstens in Hinsicht des Gottesbewußtseyns aufgehoben; soll sie aber festgehalten werden, so kann keine stetige, also unendliche Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns statt finden. Auch der Ausdruck Seyn Gottes in Christo kann unmöglich eigentlich, sondern nur bildlich genommen werden, so lange man die menschliche Natur Christi nicht aufgeben will. Objektiv muß das Seyn Gottes überall gleich seyn, und nur subjektiv kann ein Mehr oder Minder seiner Gegenwart statt finden.

Gegen Satz 354.

H. Schmid p. 276 — 7. Die Erweckung und Bildung eines neuen geistigen Lebens muß freilich jederzeit als Zu-

stand der Erlösten betrachtet werden; allein eine Ertödtung der Persönlichkeit und die Bildung einer neuen Persönlichkeit kann dieses neue geistige Leben der Erlösten entweder nur in einem hyperbolischen dichterischen Sinne genannt werden oder es hat einen mystischen Sinn von einer Wirkung einer höheren göttlichen Kraft über die natürliche, menschliche hinaus, mit bloßer Passivität der letzteren, da diese nur von der eigenen Persönlichkeit ausgehen kann. Mystisch ist schon die Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, wenn sie in eigentlicher, nicht symbolischer Bedeutung genommen wird, da eine innere Thätigkeit Christi als ein Seyn Gottes in ihm genommen wird. Soll nun die erlösende Thätigkeit Christi in der Mittheilung dieses Seyns Gottes in Christo an die Erlösten bestehen, so wird auch der Zustand dieser als ein mystischer gefaßt. Diese mystische Ansicht läßt sich kaum von der von Schleiermacher als magische bezeichneten trennen, welche nemlich nicht bloß den Anfang des neuen Lebens als ein übernatürliches faßt (dieß ist nach Schleiermacher das Wesen der mystischen Ansicht), sondern jeden Moment als ein Uebernatürliches setzt. Denn ist der Anfang des neuen Lebens ein übernatürlicher, so auch sein Fortgang, wenigstens seinem Gehalte nach.

Gegen Satz 405.

H. Schmid p. 285 — f. Hier kann offenbar nur die empirische christliche Kirche gemeint seyn, mithin auch nur die endlich bedingte Seligkeit, die schon hier gradweise als Folge der Frömmigkeit erreicht werden kann; denn sonst wäre es ganz widersinnig, die Seligkeit von der Würdigkeit der Person zu trennen, da die wahre Seligkeit gar nichts anderes ist, als die Würdigkeit der Person. Diese empirische Bedeutung der Kirche wird dann auch mit ganz klaren Worten ausgesprochen, da die Erwählung als eine Veranstaltung Gottes für das auf Erden lebende Menschengeschlecht bestimmt wird. Diese Ansicht ist nun ganz richtig; denn die ungleichmäßige und allmählige Aufnahme in die Kirche hat ihren Grund bei weitem nicht allein in der Verschiedenheit

des Willens der Einzelnen, sondern hauptsächlich in einem Wollen Gottes. Aber ist dieß auch die kirchliche Lehre von der Prädestination? Keineswegs. In der kirchlichen Lehre ist von einer göttlichen Vorherbestimmung zur ewigen Seligkeit oder Verdammniß die Rede; hier von göttlicher Vorherbestimmung zur irdischen glücklichen oder unglücklichen Entwickelung zur Tugend und Frömmigkeit, und namentlich von der Aufnahme in die irdische Gemeinschaft der christlichen Kirche.

Gegen Satz 418.

H. Schmid p. 287.— 8. Treffend vergleicht Schleiermacher den heiligen Geist, als den Geist der christlichen Eigenthümlichkeit mit der Volksthümlichkeit als dem Geist der Eigenthümlichkeit eines Volks. In diesem Sinne nennt er auch den h. Geist eine Person; er ist die Seele der christlichen Kirche als moralischer Person oder das, wodurch die Kirche moralische Person wird; er ist also in einem ganz anderen Sinne Person, als wie die Kirche ihn göttliche Person nennt. In diesem Sinne wird es freilich unläugbarer identischer Satz, daß derselbe nicht außerhalb der christlichen Kirche zu finden sey; an ihm Theil haben heißt nichts anderes, als an der christlichen Kirche geistig Theil haben. So ist diese Lehre der Vernunft ganz gemäß dargestellt; aber den Sinn der Kirche hat sie ganz aufgegeben und es hat gar keinen Werth, wenn Schleiermacher doch die Ausdrücke der Kirche beibehalten will.

Gegen Satz 447.

H. Schmid p. 288. In einfaches Deutsch übersetzt heißt dieß nicht mehr, als: Die Bücher des N. T. sind aus dem eigenthümlichen Geist des Christenthums hervorgegangen. Wozu nun für diesen, mit dem kirchlichen Dogma gar nicht verwandten Gedanken doch die kirchliche Form? In diesem Sinne kann auch der Muhamedaner die göttliche Eingebung seines Koran, der Perser die Inspiration seines Zendavesta

behaupten, ja Alles in den Sitten eines Volkes ist inspirirt, was ein Werk seiner Volksthümlichkeit ist.

Gegen Satz 472.

H. Schmid p. 290. Man sieht nicht ein, warum ein solcher keinen inneren Antheil an der christlichen Gemeinschaft haben könne, weil ihm dieses äußere Zeichen seiner äußeren Theilnahme fehlt, da doch Theilnahme am Gottesdienst, äußerer Umgang mit Christen u. s. w. möglich wäre ohne jene förmliche Aufnahme. Als wenn jemand von aller, auch die innere Gemeinschaft stiftenden, Thätigkeit Christi ausgeschlossen seyn müßte, wenn er von dieser, nur die äußere Gemeinschaft stiftenden Thätigkeit ausgeschlossen ist. — Nur Zeichen der Aufnahme in die äußere christliche Gemeinschaft ist die Taufe, und sie gilt also nur als nothwendig zur äußeren Gemeinschaft.

Gegen Satz 476.

H. Schmid p. 289. Aber wie läßt sich sicher voraussetzen, daß bei vorangegangener Wiedergeburt die Pflicht der Taufe noch erfüllt werden werde, und worauf soll sich die Ueberzeugung gründen, daß bei vorausgegangener Taufe die Wiedergeburt noch eintreten werde, wenn man nicht etwa diese Erwartung in ein jenseitiges Leben noch ausdehnen will? Immer gewinnen wir also damit nur einen idealen Zusammenhang der Taufe mit der Wiedergeburt, nicht einen wirklichen.

Gegen Satz 530—1.

H. Schmid p. 295—299. 305—9. Der Glaube an die Unsterblichkeit der Seele spricht sich so klar und bestimmt als ein wesentliches Element des Glaubens aus und ist in unserem religiösen Bewußtseyn so wenig von der Idee der Kirche abhängig, daß die zweideutige und untergeordnete Stellung, welche dieser Lehre in Schleiermachers System des christlichen Glaubens außerhalb des Zusammenhangs mit

dem eigentlichen System und außerhalb des unmittelbaren christlichen Selbstbewußtseyns als bloße Folgerung aus der Idee der Kirche angewiesen wird, in hohem Grade befremden und die Besorgniß wecken muß, daß die tiefe, religiöse Bedeutung derselben hier nicht ihre volle Anerkennung gefunden haben möge. Da die Dogmatik nur Beschreibung des christlichen Selbstbewußtseyns ist und letzteres über die Vollendung der Kirche keine bestimmte Aussage gibt, so kann — streng genommen — in der Dogmatik keine Lehre von der Vollendung der Kirche und somit auch von der Unsterblichkeit entstehen; dadurch wird aber die letztere auf eine höchst bedenkliche Weise ihres dogmatischen Charakters beraubt, und mit der Dogmatik nur anhangsweise, als ein außerwesentlicher Artikel verbunden. Kann man auch behaupten, daß der Glaube an Unsterblichkeit nur in dieser Beziehung auf Jesum im N. T. vorkomme? Schleiermachern folgen hieße das Sichere und Bewährte erst auf das Unsichere und Schwankende bauen. Er erklärt zwar, seine Meinung könne nicht seyn, daß der Glaube an die Fortdauer der Persönlichkeit nach dem Tode auf diesem Wege entstanden wäre, sondern nur, daß derselbe ohne diesen Zusammenhang keinen Ort in der christlichen Glaubenslehre finden könnte. Allein wenn er einen anderen Ursprung hat, warum findet er dann nicht dort auch seine Gewißheit? warum erst er in einem anderen, ungewisseren Dogma? Fand Schleiermacher keinen schicklicheren Ort, so kann dieß nur Fehler seines Systems oder Ortes seyn. Am passendsten würde diese Lehre ihre Stelle gefunden haben in der Lehre von der ursprünglichen Vollkommenheit der Menschen.

V. Beurtheilung der schleiermacher'schen Glaubenslehre aus dem Standpunkt der hegel'schen Philosophie.

Auch gegenüber von der hegel'schen Philosophie hat Schleiermacher aufs bestimmteste seinen Standpunkt bezeichnet. Er bemerkt in den Sendschreiben im Allgemeinen, daß er sich nicht entschließen könne, seinen Glauben von der Spe-

kulation zu Lehn zu nehmen. Denn wenn er sich nähere Rechenschaft darüber geben wollte, wie denn die Wahrheit von der absoluten Kindschaft Gottes in der Person Jesu ihre Gewißheit im Wissen habe, so ahne ihm, daß dabei für die geschichtliche Person des Erlösers doch nicht viel mehr übrig bleibe, als bei der ebionitischen Ansicht auch herauskomme. Außerdem aber sey eine solche Methode unvereinbar mit der Kirche. „Der Begriff der Idee Gottes und des Menschen, das ist freilich ein köstliches Kleinod; aber nur Wenige können es besitzen, und ein solcher Privilegirter will ich nicht seyn in der Gemeinde, daß ich unter Tausenden den Grund des Glaubens allein habe. Hier kann mir nur wohl seyn in der völligen Gleichheit, in dem Bewußtseyn, daß wir alle auf dieselbige Weise von dem Einen nehmen und dasselbe an uns haben. Und als Wortführer und Lehrer könnte ich doch unmöglich mir die Aufgabe stellen, Alt und Jung ohne Unterschied den Begriff der Idee Gottes und des Menschen beizubringen, und so wäre in Ansehung der gemeinsamen Angelegenheit selbst eine Kluft befestigt zwischen mir und den Uebrigen, die nicht zu übersteigen wäre. Ich müßte ihren Glauben als einen grundlosen in Anspruch nehmen und könnte ihn auch nur als einen solchen stärken und befestigen wollen. Kurz die spekulative Theologie bedroht uns mit einem den Aeußerungen Christi gar nicht gemäßen Gegensatz esoterischer und exoterischer Lehre; die Wissenden haben allein den Grund des Glaubens, die Nichtwissenden haben nur den Glauben und erhalten ihn daher wohl nur auf dem Wege der Ueberlieferung."

Nebst dieser allgemeinen Bemerkung sind für das Verhältniß Schleiermachers zu Hegel noch folgende Sätze aus dem System des ersteren von Wichtigkeit. Nach dem ersteren ist die Dogmatik nur Auseinanderlegung des frommen Gefühls, also nur Beschreibung der Subjectivität ohne auf den Charakter objectiver Wahrheit Anspruch machen zu wollen. Ebendamit hängt es zusammen, daß er durchaus erfahrungsmäßige Thatsachen meint, und daher nicht nur zugibt, sondern behauptet, daß die in seiner Glaubenslehre

aufgestellte Analyse des Selbstbewußtseyns gar nichts anderes seyn soll als ganz einfach und ehrlich nur empirisch. Endlich nennt Schleiermacher seine Ansicht von dem neuen Leben in Christo eine mystische, sofern sie nur im Kreise weniger anerkannt werde, aber für die Anderen ein Geheimniß sey. Aber gerade dieses Subjective, Empirische, Mystische ist es, was die hegel'sche Philosophie angreift.

Hegel selbst fällte folgendes Urtheil über das theologische System Schleiermachers:

„Auf diesem Standpunkt verschwindet alles objektive Gehalt; nur das von mir gesetzte gilt; ich allein bin das Positive, Reale. Auf diesem Standpunkt ist das Höchste, nicht von der Wahrheit, nicht von Gott zu wissen; aller objective Inhalt hat sich zur reinen formellen Subjectivität verflüchtigt; es ist auf diesem inhaltslosen Standpunkt gar keine Religion möglich; denn ich bin das Affirmative. — Mir bleibt aller Inhalt, alle Thätigkeit, alle Lebendigkeit; ich habe nur einen todten, leeren Gott, ein sogenanntes höchstes Wesen und diese Leerheit, diese Vorstellung bleibt nur subjectiv, bringt es nie zur wahrhaften Objectivität.“

Auch sonst erklärte sich Hegel dahin, die Wurzel des schleiermacher'schen Systems sey die Subjectivität seiner Urheber, bedingt durch die Stellung, die sie in der gegenwärtigen Welt einnehmen.

Da die Theologen aus der hegel'schen Schule sich in zwei Klassen theilen, deren eine mehr die christliche Wahrheit verflüchtigt, während die andere dem Sinne ihres Meisters besser zu entsprechen glaubt, wenn sie sich an das Concrete in der Lebenserscheinung Christi festhält, so haben wir hier als Repräsanten der ersteren Richtung D. Strauß, und der letzteren D. Rosenkranz anzuführen. Unter allen Hegelianern eignete sich wohl der Letztere am meisten zur Beurtheilung Schleiermachers, nicht allein, weil er selbst von dem Systeme desselben zur Lehre Hegels übergegangen war und sich zum eigentlichen Zweck setzte, von dem Hegel'schen Systeme aus das Schleiermacher'sche begreifen zu lehren, sondern auch vorzüglich deßwegen, weil er das erstere selbst

soviel möglich dem Christenthum zu nähern strebte. Seine Kritik erschien zuerst in den Jahren 1830 und 1831 in den Berliner Jahrbüchern, und dann 1836 in einer umgeänderten Auflage als selbstständiges Buch. Um den eigentlichen Standpunkt Schleiermachers und sein Verhältniß sowohl zu den früheren theologischen Parthieen, als auch zu dem Hegel'schen anzugeben, bemerkt er, daß die Theologie aus zwei Principien abgeleitet werde. Das historische Princip, bedingt durch die Partikularität der Kirche, die Bestimmtheit ihres Lehrbegriffs, vor allem durch die h. Schrift, wird — allerdings auf sehr ungleiche Weise — von den Supranaturalisten und Rationalisten festgehalten. Dieser Bildung der Dogmatik gegenüber geht das spekulative Princip davon aus, daß der Geist an und für sich ungetrennt die Wahrheit und das Wissen derselben sey, und daß der Mensch Gott in und durch ihn selbst zu erkennen vermöge. Dieses Princip scheint der Schrift nicht zu bedürfen, und behauptet im Gegensatz gegen das erste und die beiden Klassen von Anhängern desselben, daß die menschliche Vernunft Gott, das an und für sich Unendliche, allerdings zu erkennen vermöge. Dieß ist der Standpunkt Hegels. Zwischen beiden steht nun Schleiermacher in der Mitte. Einerseits nemlich läßt er sich nicht, wie Supranaturalisten und Rationalisten durch einen gegebenen Stoff beschränken, sondern macht etwas Inneres zum Princip der religiösen Erkenntniß, andererseits kann er sich doch auch nicht zum spekulativen Princip erheben, weil dieses freie Vernichtung der Subjectivität verlangt, und bleibt bei der unmittelbaren Bestimmtheit des Selbstbewußtseyns stehen. Wie wohl er nun Hegeln weit näher kommt, als Rationalisten und Supranaturalisten, deren historisches Princip ganz unwissenschaftlich ist, so ist doch auch sein Princip noch e m p i r i s c h, sofern es auf der Empfindung beruht, dazu m y s t i s c h, weil die Erfahrung das Subjekt in seinem absoluten Zustande, in seiner Frömmigkeit, belauschen will, und endlich in Beziehung auf das von Außen Gegebene s k e p t i s c h, weil es bei der Reflexion über sich Vieles, was die Tradition enthält, in sich nicht findet, und daher die Wahrheit des Ueber-

lieferten, wo dasselbe mit dem Gefühle nicht konsonirt, zu bezweiflen gedrungen ist. Außerdem kann die Stellung, welche Schleiermacher der Dogmatik in der historischen Theologie gibt, wo er sie in die Relativität des ins Unendliche fortlaufenden Bildungsprozesses wirft, leicht zu Unbestimmtheit und Laxität verleiten.

Aus den bisherigen allgemeinen Bemerkungen ergibt sich nun die spezielle Kritik von selbst. Rosenkranz stimmt Schleiermachern in den meisten Einzelnheiten seiner Glaubenslehre bei. Er erklärt seine Einstimmung ausdrücklich bei den Abschnitten über das Verhältniß des Judenthums zum Christenthum, über Wunder, Weissagung, Eingebung, über das Uebernatürliche und Uebervernünftige der Offenbarung Gottes in Christo, über Engel und Teufel, über die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt und der Menschen, über die verschiedene Eintheilung der Sünde, über den Begriff des Uebels als Strafe, über die göttliche Zulassung, über Erbsünde, über das Geschäft Christi, über Kirche, über Bibel und Inspiration. Dagegen betreffen seine Einwürfe vorzüglich jene Lehren Schleiermachers, in welchen das Princip des letzteren, die innere Erfahrung, besonders deutlich hervortritt. Da ferner Hegel sich von der Geschichte und somit auch vom Christenthum weiter entfernt, als Schleiermacher, so finden sich einige Einwürfe gegen das vorherrschende Christliche. Da endlich Hegel tiefer gehen will, als Schleiermacher, so weiß er öfter seinen Widerspruch gegen die Kirchenlehre künstlich zu verbergen und wirft seinem Gegner eine seichtere Auffassung vor. Einige andere Einwürfe betreffen mehr nur Nebensachen, die Form und die Consequenz.

Gegen Satz 5—8.

Rosenkranz p. 19—21. Der allgemeine Widerspruch, der sich durch die Einleitung hinzieht, ist, daß Schleiermacher die Dogmatik als eine für sich selbstständige Disciplin angesehen wissen will, aber soviel anderwärts hergeholte Voraussetzungen macht, daß durch sie die zuvor angestrebte Selbstständigkeit wieder gänzlich verloren geht. Die Selbststän-

digkeit soll darin bestehen, daß von der Thatsache des frommen, eigenthümlich christlichen Gefühls ausgegangen werde. Hieran soll die Theologie ein ebenso festes Princip haben, als die Philosophie durch den Begriff des wahren Wissens in der neueren Zeit empfangen hat. Sie soll dadurch von aller Philosophie, von aller Spekulation unabhängig gemacht seyn. Näher manifestirt sich der Widerspruch darin, daß das Fühlen, das seiner Natur nach in sich zu verweilen hätte, da es die Prätension einer Wissenschaft seiner selbst macht, 1) an bestimmte philosophische Wissenschaften sich anlehnt, 2) zur Controle seiner selbst den faktischen, von der Geschichte gegebenen Bestand der religiösen Wahrheit herbeizieht und 3) als aus sich selbst zu einer wissenschaftlichen Organisation unfähig, eine äußerliche Classifikation seiner Zustände anordnet. — Noch mehr wird man überrascht, in den Wissenschaften, aus denen er entlehnt, lauter philosophische zu finden. — Das Schlimmste bei diesen Entlehnungen ist, daß noch keine dieser Wissenschaften nach Schleiermacher anerkannten Weise existirt.

Gegen Satz 11.

Rosenkranz p. 21 — 24. Diese Definition hat etwas Gehäßiges, jedes männliche Gefühl Aufbringendes. Man kann eine Abhängigkeit süß und milde machen; man kann stolz seyn auf seine Abhängigkeit: sie bleibt doch, was sie ist. Dadurch, daß Gott es ist, von dem man sich abhängig fühlt, wird nichts gebessert. — Gott ist dann nur Substanz, absolute Macht. Das Gefühl der Abhängigkeit von ihm ist ein nothwendiges Moment der Religiosität, welches in der jüdischen Religion zur welthistorischen Gestaltung gelangt ist. Aber das Moment ist nicht die Totalität und in der wahrhaften Religion ist die Abhängigkeit von der Freiheit besiegt. Der Herr wird zum Vater, und die Furcht zur Liebe.

Auch findet sich hier der große Uebelstand, daß, was Gott sey, von Schleiermacher nicht gesagt wird. Denn weil das Fühlen für sich nichts ist, sondern, was es ist, erst durch das Erregende wird, so ist ihm dieß, was dem Gefühl

bestimmte Farbe gibt, eine Voraussetzung. Anstatt nun vor allen Dingen diese Voraussetzung durch die Erkenntniß, durch den Begriff Gottes aufzuheben und einen Blick in das Innere des frommen Gefühls zu eröffnen, läßt Schleiermacher das Wesen Gottes dahingestellt seyn. Könnte er diese Einsicht gewinnen, so würde ihm die Nothwendigkeit klar werden, in der Dogmatik nicht mit sich, dem sich fromm fühlenden Subjekt, sondern mit Gott als dem Quell alles Lebens anfangen zu müssen.

Frei bin ich nur, wenn ich mich selbst bestimme. Als Fühlender bin ich nicht frei; denn die Bestimmtheit meiner Empfindung ist nicht von mir, sondern von Anderem abhängig. Ein freies wird mein Gefühl erst durch mein Denken, indem ich es als das meinige weiß und will. Soll ich nun im Verhältniß zu Gott nur das Gefühl haben, durch ihn bestimmt zu werden, so bin ich nicht frei. Frei wäre ich nur, wenn mein Bestimmtseyn durch Gott zugleich ein Bestimmtseyn meiner durch mich ausmachte. Dieß ist die wahre Freiheit. Daher könnte man auch die Frömmigkeit gerade umgekehrt als das Gefühl definiren, sich durch Gott bestimmt oder sich schlechthin frei zu fühlen.

Gegen Satz 12—16.

Rosenkranz p. 25—26. Ohne an dem Gegensatze der Lust und Unlust Theil zu nehmen kommt nach Schleiermacher die höchste Stufe des Selbstbewußtseyns nirgends vor. Hierin liegt: 1) daß das höchste Gefühl an sich ganz leer ist, 2) daß es des niederen Gegensatzes sogar bedarf, und ohne denselben zu keiner Wirklichkeit gelangen kann, 3) daß die Frömmigkeit überhaupt nur der Begriff ist, das bestimmt gegebene Gefühl, sey es der Lust oder Unlust, in die Unbestimmtheit des Gefühls, sich mit Gott in Beziehung zu wissen, zu verflüchtigen. Es wäre doch wirklich eine armselige Religiosität, welche ohne das Endlichkeitsbewußtseyn sich nie zu Gott erheben, sondern dieß immer zum Haltpunkt haben müßte, um ja nicht im Ewigen, in Gott sich zu verlieren.

Gegen Satz 35.

Rosenkranz findet diesen Satz, in welchem sich Schleiermacher dem Supranaturalism nähert, nicht tief genug, und tadelt, dem Hegel'schen System getreu, das er übrigens auch etwas dem Christenthum zu nähern sucht, daß hier Jesus zu sehr als historische Person betrachtet werde. Er sagt p. 31: Gewiß ist, daß jene einzelne Gestalt, deren Erinnerung die Geschichte uns aufbewahrt hat, so daß auch wir noch ein Bild ihres unmittelbaren Lebens uns darstellen können, daß sie allein und außer ihr kein anderer Mensch, dem Begriff angemessen, die Realität der Idee als individuelle Erscheinung vollbracht hat. Von dieser Seite ist nur Jesus der eingeborne Sohn Gottes; aber ebenso gewiß ist, daß bei ihm, als Vergangenem und Einzelnem, nicht kann stehen geblieben werden. Denn an und für sich ist die ganze Geschichte, des Bösen in ihr ungeachtet, immerfort vor Jesu Auftreten wie nach demselben in dem Prozeß der Menschwerdung Gottes begriffen, der in der Erscheinung Christi sich als punktuelles Daseyn auf absolute Weise gesetzt und in deren gediegenen Einzelnheit die Idee den Beweis ihrer Wirklichkeit geführt hat.

Gegen Satz 39.

Rosenkranz p. 31 — 34. Diese Vorstellung des menschlichen Unvermögens für die Erkenntniß Gottes nimmt Schleiermacher hier ohne weiteres auf. Hätte er entwickeln wollen, was Liebe Gottes ist, hätte er hier an den Theil seiner Dogmatik gedacht, wo er die Lehre von der Mittheilung der Unsündlichkeit, Vollkommenheit und Seligkeit Christi vorträgt, so würde er sich wohl gehütet haben, einen der allergewöhnlichsten, allenthalben und immer ohne Kritik wiederholten Gemeinplätze der Verstandestheologie, sey sie Rationalism oder Supranaturalism, zu wiederholen. Die Beschränktheit freilich, die ihre Schranke nicht aufhebt und die Schranke mit der Absolutheit der Gränze verwechselt, ist für eine Kundmachung Gottes unempfänglich. Aber ist sie

denn unser Wesen? Ist das nicht vielmehr das Vernichten unserer Schranken? Ist das nicht der Geist Gottes? Alles, was die christliche Religion von dem Geist sagt, der die Tiefen der Gottheit durchforscht, von der Erkenntniß der höchsten Wahrheit, die — der Gelehrsamkeit gegenüber — allein Noth thut, wird durch jene vorgebliche Unwissenheit zu leeren Worten, denen kein Glaube beizumessen ist.

Gegen Satz 62 — 63.

Rosenkranz p. 36. Die Absicht Schleiermachers ist löblich; er will den Streit der Theologie und Philosophie dadurch beenden, daß er jeder ein spezifisches Princip für sich vindizirt. Da aber das Gefühl des Frommen, wie die Anschauung des Spekulirenden doch zum Wissen wird, so ist es eigentlich eine sonderbare Kurzsichtigkeit, die Auflösung des Fühlens wie des Anschauens in die Identität des Wissens nicht anzuerkennen und zum guten Zweck falsche Mittel zu wählen. Wissen ist nur durch Denken möglich.

P. 40. Wenn Schleiermacher die Theologie als eine ganz eigene Wissenschaft gestalten will, welche mit der Philosophie nur einige Terminologieen, nichts weiter gemeinsam haben soll, so heißt dieses in der That auf Kosten der Wahrheit originell seyn; denn die Philosophie ist als das Wissen der absoluten Wahrheit mit jeder besonderen Wissenschaft in einer inneren Identität.

Gegen Satz 64 — 66.

Rosenkranz p. 34 — 5. Hier zeigt sich der Widerspruch des Gefühls und seiner Partikularität mit dem Gedanken und seiner Allgemeinheit. Das Individuum wird hier vorausgesetzt 1) als ein christlich frommes, 2) als ein auf seine frommen Zustände reflektirendes, 3) als ein diese mannigfachen, von einander unabhängigen Reflexionen formell verbindendes. Denn wollte es bei dem aphoristischen Reflektiren stehen bleiben, so würde nur ein Tagbuch seiner Zustände, nur Confessionen der gefühlvollen frommen Seele herauskommen. Indem nun Schleiermacher die Erfahrung des

Einzelnen zum Princip der Dogmatik macht, so liegt darin eine unabweisbare Zufälligkeit, sowohl was die Intensität und Qualität, als was den Umfang der frommen Gemüthszustände betrifft, da weder für die Tiefe, noch für die Weite der individuellen Frömmigkeit Bürgschaft gestellt werden kann. Da ferner nur die Wahrnehmung der einzelnen frommen Momente den dogmatischen Stoff hervorbringt, so kommt hier Alles auf die Unbefangenheit, Redlichkeit, Geübtheit des sich selbst im Wechsel seiner Empfindungen Beobachtenden an. Auch die Zusammenordnung der vereinzelten Reflexionen ist wieder von dem zufälligen Geschick des Reflektirenden abhängig, in wiefern er zu dieser Zusammenfassung und Gliederung einen anderwärts gebildeten, aus dem Princip der Frömmigkeit an sich nicht hervorgehenden Sinn mitbringen werde oder nicht. Alles also, Ursprung, Erfassung, Organisation der Wissenschaft ist rein subjectiv.

Gegen Satz 67.

Rosenkranz p. 36. Die dogmatische Theologie soll sich nur auf eine bestimmt gegebene Zeit und in ihr nur auf eine bestimmt gegebene Kirchengemeinschaft beziehen; bliebe sich Schleiermacher in dieser Definition consequent, so müßte er durchaus eine symbolische Dogmatik liefern, wie etwa auch der Beisatz auf dem Titel „nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche" verheißt. Da Schleiermacher aber nicht von den Symbolen der protestantischen Kirche, sondern von seiner Empfindung ausgeht, so maßt er sich offenbar an, derjenige zu seyn, welcher in der laufenden Zeit das religiöse Bewußtseyn der protestantischen Kirche in sich concentrirt. Er nimmt die evangelische Kirche ferner als eine concrete Einheit, worin die Unterschiede des Reformirten, Lutherischen u. s. w. von nicht mehr sonderlicher Bedeutung wären. Man kann diese Identität da zugeben, wo die Union der reformirten und lutherischen Kirche wirklich, d. h. im Dogma vollbracht ist. Wo dieß aber nicht geschehen, ist sie nicht faktisch, sondern rein hypothetisch.

Gegen Satz 82.

Rosenkranz p. 41. In dieser Wendung nach Außen hin verräth das Gefühl aufs Neue seine Unfähigkeit, aus sich allein eine Wissenschaft zu Stande zu bringen. Durch Berufung oder Zurückführung auf eines jener drei Momente sollen die Aussagen über das christlich erregte Selbstbewußtseyn sich erst als Lehre geltend machen können. Heißt dieß wohl etwas anderes, als daß erst durch diese Bestimmungen, auf welche zurückgegangen wird, die subjektiven, aus dem Gefühl genommenen Aussagen ihre Bewährung bekommen sollen. Indem Schleiermacher seine Subjektivität der Objektivität der symbolischen Bücher, des Neuen Testaments und dem innern Zusammenhang der Glaubensartikel unterwirft, erkennt er diese offenbar als die Autorität an, welche höher steht, als seine zufällige Empirie. Mit einer solchen Anerkenntniß hat er aber sein eigenes Princip widerlegt.

Gegen Satz 84.

Rosenkranz, p. 39. Wenn Schleiermacher beständig auf das eigene Erfahren des dogmatischen Inhaltes dringt, so liegt bei ihm unstreitig das Liebenswürdige zu Grunde, daß mit der Theologie sich wahrhaft nur der beschäftigen könne, der ein inneres eigenes Interesse daran nehme. Die Kälte eines gemüthlosen Verstandes will er von diesem Bezirk entfernt wissen. So vortrefflich nun diese Gesinnung ist, so verkehrt ist es dennoch, ihretwegen die Wissenschaft in den kleinen Kreis der Selbsterfahrung zu bannen, als wenn der Geist nicht die Kraft hätte, sich in sein eigenes Element zu erheben, in das Denken seiner selbst, nicht als eines empirischen Subjectes, sondern als in seiner wesentlichen, vom Beigeschmacke des Individuellen gereinigten Allgemeinheit.

Gegen Satz 86.

Rosenkranz p. 44—5. Jener erste Theil begreift eine Reihe von Bestimmungen in sich, welche der schleiermacher'schen Dogmatik eigentlich ganz fremd seyn und bleiben soll-

ten, weil sie aus dem christlich frommen Selbstbewußtseyn als solchem, von dem doch ausgegangen wird, nicht abgeleitet werden können. Er selbst gesteht dieß mehrfach dadurch ein, daß er den Grund der Fragen nach Erschaffung der Welt u. s. w. aus dem Interesse der Frömmigkeit ausschließt, und in das der Wißbegierde verlegt. Denn das wirklich christlichfromme Selbstbewußtseyn findet sich beständig in den Gegensatz der Sünde und Gnade hineingezogen, nie aber frei von demselben. Indem nun der erste Theil der Glaubenslehre das Selbstbewußtseyn betrachtet, wie jener Gegensatz sich noch nicht in dasselbe hineingebildet hat, ist diese Untersuchung nur durch Abstraktion von dem Gegensatz möglich, d. h durch ein Aufgeben des Princips der Dogmatik selbst.

Gegen Satz 92.

Rosenkranz p. 45—47. Gewiß wird derjenige, der von Gott unmittelbar und absolut sich abhängig fühlt, keines Beweises für das Daseyn Gottes bedürfen, weil er im Gefühle, schlechthin von dem Absoluten bestimmt zu seyn, an der Existenz des Absoluten nicht zweifeln kann. Solcher Zweifel kann erst mit dem Denken entstehen; aber mit ihm entsteht er auch, weil der Gedanke die Empfindung der Abhängigkeit aufhebt. Ist nun der Zweifel da, so treibt er nothwendig zu dem Bemühen um einen Beweis, ob der Gedanke des Absoluten an sich Realität habe oder nicht. — Insofern Schleiermacher in seiner Dogmatik nicht mit Gott, sondern mit dem Menschen anfängt und von diesem auf jenen übergeht, kann ihm freilich dieses Bedürfniß nicht entstehen. Allein jede andere Dogmatik, welcher es nicht bloß um den Menschen, sondern ebensosehr um Gott zu thun ist, wird die Beweisführung vom Daseyn Gottes zu einem ihrer Momente haben.

Gegen Satz 110.

Rosenkranz 48—49. Da Schleiermacher den Gegensatz des Endlichen und Unendlichen nicht auflöst, so kann uns

nicht weiter auffallen, wenn er die tiefsinnige Frage, ob Gott die Welt aus Nothwendigkeit oder Freiheit schaffe, ebenso bei Seite schiebt, wie oben die Beweise für das Daseyn Gottes. Denn wie er diese nicht bedurfte, weil er das Nichtseyn Gottes nicht denken konnte, so braucht er auch jene Frage nicht zu beantworten, weil sie Gott in das Gebiet des Gegensatzes stellen würde, und nach ihm — er versichert es ja beständig. — Alles von Gott bestimmt wird. Hiezu konnte Schleiermacher nur kommen, weil er keine spekulative Theologie, keine selbstständige Lehre von Gott hat und Gott nur als das Abstraktum des höchsten Wesens auffaßt, in welches das Gefühl seine Schattirungen als Attribute, die es ihm ertheilt, reflektirt; sonst würde ihm jener Unterschied wohl wichtig genug gewesen seyn, sich auf ihn einzulassen, weil in ihm die Differenz der christlichen Weltanschauung gegen jeden Spinozismus dargelegt ist.

Gegen Satz 152.

Rosenkranz p. 62 — 5. Schleiermacher hat anstatt jener, allerdings rein verständigen Behandlung, welche Gott theils wie ein Ding betrachtet, das in seine verschiedenen Eigenschaften zerlegt wird, theils wie einen Schrank, in dessen verschiedenen Schubladen verschiedene Sachen gesammelt werden, eine Methode gegeben, in welcher die Objektivität der Prädikate, die doch von jenem classificirenden Verstande wenigstens äußerlich bewahrt wird, ganz zu Grunde gegangen ist. Statt zu erfahren, was Gott an sich ist, wird nur eine relative Erkenntniß erlangt, welche mehr uns als Gott zum Gegenstand hat, und nicht sowohl eine Bestimmtheit Gottes in sich selbst, als nur eine Beziehung unseres Gefühls auf ihn ausdrückt. Hiedurch entsteht der Widerspruch, daß zwar Prädikate von Gott angegeben, dieselben aber sogleich als nichts Bestimmtes von Gott aussagende erklärt werden.

In dem Absoluten selbst ist, soviel Schleiermacher davon sehen läßt, kein Unterschied; es ist reine Substanz. Eine Unterscheidung in sich selbst würde Gott nach seiner Meinung verendlichen, würde ihn, wie er es ausdrückt, in das Gebiet

des Gegensatzes stellen. Und doch setzt er im Widerspruch damit die Eigenschaften Gottes als Thätigkeiten. Thätigseyn ist ohne ein Unterscheiden nicht zu denken.

Die Absolutheit, die er Gott zuschreibt, ist eben, weil sie der Unterscheidung in sich ermangelt, eine ganz kahle.

Nach Schleiermacher verhalten sich die Eigenschaften Gottes zu seinem Wesen gerade ebenso, wie in der Newton'schen Farbenlehre die Farben zum Licht. Sie verflüchtigen sich in ihm zur gänzlichen Unterschiedlosigkeit.

Gegen Satz 158.

Rosenkranz p. 56. Alle diese Prädikate (bei dieser und den folgenden Eigenschaften) werden von Schleiermacher eigentlich nur negativ bestimmt, daß Gott nicht Raum, nicht Zeit, nicht endliche Ursächlichkeit, nicht ein durch endliche Ursächlichkeit, nicht ein durch endliche Vermittelung werdendes Wissen ist; ihr positiver Gehalt, der Begriff des absoluten Wissens, Wollens u. s. w. schimmert nur trübe hindurch.

Gegen Satz 215—220.

Rosenkranz p. 66. Nicht im Geist, nicht in der Freiheit, nicht in dem Willen, — in der Sinnlichkeit findet Schleiermacher das Princip jenes Wahnsinns, den wir das Böse nennen. Daher kommen nun solche oberflächlichen Ansichten über das Böse. Hätten die vorangehenden Abschnitte sich Gott in seinem Wesen zum Gegenstand gemacht und die Schöpfung der Welt als die Entäußerung der göttlichen Freiheit zu einem, ihr anderen, in sich selbstständigen Leben zu begreifen gesucht: so hätte zwischen der göttlichen und menschlichen Freiheit ein Zusammenhang statt gefunden und das Princip des Bösen sich darin ergeben, daß Gott den von ihm sich zum Ebenbilde erschaffenen Menschen wirklich frei gelassen hat, worin die reale Möglichkeit enthalten ist, daß der Mensch, wenn es ihn gelüstet, auch mit dem klarsten Bewußtseyn von Gott, als dem Rächer des Unrechts, dennoch nur Sich wollen kann, eine Tiefe der Bosheit,

welche die christliche Religion in der Vorstellung des Teufels sich auszuprägen bemühte. Statt dessen sehen wir bei Schleiermacher nur ein Spiel verschiedener Kräfte. Gott und das Wissen von ihm ist der eine, der Mensch und seine Sinnlichkeit der andere Faktor des Prozesses, der aus der Relativität des Maximums und Minimums nicht herauskommt und zwischen dem Guten und Bösen keinen qualitativen Unterschied feststellt.

Gegen Satz 262—263.

Rosenkranz p. 72. Nach dem Begriff, welchen sich Schleiermacher von Gott gebildet hat, kann er gar nicht anders als die menschliche Freiheit zu etwas ganz Formellem zu machen, in deren individueller Erscheinung bald das Seyn, bald das Nichtseyn des Gottesbewußtseyns überwiegt. Daß die Freiheit sich selbst durch ihren Inhalt in die Sphäre des Guten und Bösen scheidet, verschwimmt bei diesem Auf- und Abschwanken Gottes im Menschen ganz. Aber gerade dadurch, daß Schleiermacher dem Menschen nicht die Freiheit zuläßt, in offenen und direkten Widerspruch mit Gott zu treten, macht er Gott vom Menschen abhängig. Denn ein Gott, welcher seine Geschöpfe nicht wirklich außer sich setzen kann, dessen Allmacht durch ihre Selbstständigkeit, dessen Freiheit durch ihre Thätigkeit im Guten oder Bösen gefährdet würde, ein solcher Gott wäre auch nicht absolut; denn er wäre nicht die Macht und Freiheit selbst, welche als in sich unendlich, an Nichts eine Schranke haben und deßwegen alles, was sie hervorbringen, von sich selbst, dem erzeugenden Princip, zu eigener Lebendigkeit und Bewegung in sich loslassen können. Schleiermacher aber hebt den Begriff der menschlichen Freiheit durch die Reflexion auf Gott eigentlich immer wieder auf.

Gegen Satz 264—9.

Rosenkranz p. 69. Die Rechtfertigung der Nothwendigkeit des Bösen aus der Thatsache der Erlösung, welche doch von Gott ewig gewollt seyn müsse, ohne das Böse aber

gar keinen Sinn hätte, ist sehr kühn, widerspricht aber der kirchlichen Lehre, nach welcher der Mensch aus sich das Gesetz Gottes übertritt, und Gott, ohne die Verletzung der Freiheit zu wollen, diese Vertiefung des Menschen in seine Egoität und die Negation des Gesetzes durch dieselbe vermöge seiner unendlichen Freiheit zuläßt. Zulassung ist der ganz treffende Ausdruck für die Passivität Gottes in Ansehung der unmittelbaren Verwirklichung der Sünde. Nach der Lehre der Kirche ist Gottes Freiheit der Grund der menschlichen. Der Mensch, obschon erschaffen und der Endlichkeit verpflichtet, soll dennoch derselben Freiheit, wie Er, der Schöpfer selbst, genießen. Da nun Gott schlechthin sich selbst bestimmt, so ließ er auch dem Menschen diese Möglichkeit. Die Möglichkeit der Sünde wurde also dem Menschen allerdings von Gott anerschaffen, oder er hätte ihn nicht als frei, nicht als Geist erschaffen. — Aber nicht ist es durch Gott, daß der Mensch in seiner Selbstbestimmung von der göttlichen Freiheit, als seiner eigenen abstrahirt und seinen Willen, als einen schlechthin einzelnen und willkührlichen gegen die ihm immanente Allgemeinheit und Nothwendigkeit der Freiheit verwirklicht. Diese Verschließung des Menschen in sich ist rein menschliche That, zerreißt die Identität des Menschlichen und Göttlichen, und bringt die unseligste Zerrüttung hervor; denn in dem bösen Menschen ist Gott selbst mit dem Menschlichen entzweit. Schleiermacher, im Begriff der spinozistischen Substanz befangen, kann sich einen wirklichen Widerspruch des Menschen mit Gott nicht denken. — Weil er Sünde und Erlösung nur als Verhältnißbegriffe denkt, so macht er die Erlösung von der Sünde abhängig; die Freiheit, nur als Befreiung von ihm aufgefaßt, bedarf nach ihm der Unfreiheit und des Bösen, weil sie, ohne etwas zu negiren, gar keine Realität hätte.

Gegen Satz 299—311.

Strauß im Leben Jesu B. II. p. 710. u. s. w. Schleiermacher wollte die Christologie, wie überhaupt alle Dogmen so darstellen,

a) daß der Glaube, der ihr Gegenstand ist, den adäquaten Ausdruck erhalte;

b) daß die Wissenschaft nicht nöthig habe, den Krieg zu erklären.

In letzterer Beziehung hatte Schleiermacher die negative Kritik des Rationalism vollständig in sich aufgenommen, ja noch geschärft, während er in ersterer das Wesentliche des positiv christlichen Gehaltes beibehalten wollte.

Schleiermacher geht nun aus von dem christlichen Bewußtseyn, von der inneren Erfahrung. Sein Stoff, als ein Gefühltes ist minder bestimmt, und die dialektische Entwicklung kann leichter eine Form geben, welche die Probe der Wissenschaft aushält.

Der Ausgangspunkt der schleiermacher'schen Christologie ist: Als Glied der christlichen Gemeine bin ich mir der Aufhebung meiner Sündhaftigkeit und der Mittheilung schlechthiniger Vollkommenheit bewußt; ich fühle die Einflüsse eines sündlosen und vollkommenen Princips auf mich. — Diese Einflüsse können nicht allein aus der Wechselwirkung der Mitglieder ausgehen; denn in jedem Einzelnen ist Sünde und Unvollkommenheit. Sie können nur von einem solchen ausgehen, der Sündlosigkeit und Vollkommenheit besitzt, und mit der christlichen Gemeinschaft in einem solchen Zusammenhang steht, daß er ihr dieselben mittheilen kann. Aus dieser Wirksamkeit Christi läßt sich auf seine Person zurückschließen. Es kommt ihm eine erlösende und versühnende Thätigkeit zu. Sofern ist Christus — Prophet, sofern er die Menschen durch Selbstdarstellung an sich zieht, Priester und Opfer, sofern er Sünde und Uebel für uns und in uns aufhob, so daß, was man sonst Uebel und Strafen nennt, es für uns nicht ist; König, sofern er diese Segnungen in Form eines Gemeinwesens, dessen Haupt er ist, an die Menschheit bringt. Dieß alles kann Christus nicht seyn, ohne daß das Gottesbewußtseyn oder Gott in Form des Bewußtseyns in absoluter Kräftigkeit bei ihm gewesen sey. Das heißt Gott ist in ihm Mensch geworden. Ist er durch diese Eigenthümlichkeit das Urbild, so muß er doch — sonst könnte keine wahre Gemein-

schaft mit ihm statt finden — unter den gewöhnlichen Bedingungen des menschlichen Lebens sich entwickelt haben; d. h. das Urbildliche muß in ihm vollkommen geschichtlich geworden seyn; und das Geschichtliche muß das Urbildliche immer in sich getragen haben, dieß ist der Sinn der Formel: die göttliche und menschliche Natur seyen in Einer Person vereinigt.

Somit läßt sich die Lehre von Christo aus der inneren Erfahrung ableiten; alles darüber hinausliegende kann nicht als eigentlicher Bestandtheil der Lehre von Christo angenommen werden, z. B. die übernatürliche Erzeugung, die Auferstehung u. s. w. glauben wir, nicht als ob sie in der inneren Erfahrung entgegengesetzt wären, sondern auf das Zeugniß der h. Schrift, also nicht sowohl auf religiöse, als vielmehr auf geschichtliche Weise.

So eine schöne Entwicklung diese Christologie ist, so erreicht sie doch die Zwecke nicht, welche Schleiermacher vorhat.

I. Sie befriedigt die Wissenschaft nicht.

Gegen die Wissenschaft nemlich ist der Satz: In Christo sey das Urbildliche geschichtlich geworden, da wir das Urbild sonst nie in einer einzelnen Erscheinung, sondern nur im ganzen Kreise von solchen, die sich gegenseitig ergänzen, verwirklicht finden. Nun sagt Schleiermacher freilich, hier sey der einzige Ort, wo die Glaubenslehre dem Wunder in sich Raum geben müsse, indem die Entstehung der Person Jesu nur als Resultat eines schöpferischen göttlichen Aktes begriffen werden könne. Zwar beschränkt Schleiermacher das Wunder nur auf den ersten Eintritt Jesu in die Welt; aber dieses Zugeständniß kann den Riß, den jene Behauptung in die wissenschaftliche Ansicht der Welt gemacht hat, nicht heilen. — Zudem ist es den Gesetzen aller Entwicklung zuwider, den Anfangspunkt einer Reihe als ein Größtes zu denken. — Die Unsündlichkeit, als Unmöglichkeit zu sündigen, welche Schleiermacher Christo beilegt, ist eine mit der menschlichen Natur ganz unvereinbare Eigenschaft. War Christus vollends

von jedem Kampf und Schwanken frei, so kann er kein Mensch, wie wir, gewesen seyn.

II. Ebensowenig thut diese Christologie dem Glauben genug.

Es läßt sich immerhin streiten, ob das, was sie für die kirchlichen Bestimmungen gibt, annehmliche Surrogate sind.

Die Behauptung, daß es nicht wesentlich zum christlichen Glauben gehöre, die Auferstehung, die Himmelfahrt u. s. w. anzunehmen, ist gewiß gegen die Kirchenlehre.

Da nun aber Schleiermacher dem Glauben doch nicht genügte, wiewohl er es um seinetwillen mit der Wissenschaft verderbte: so zeigt sich, daß ein Widerspruch gegen die letzte für ihn gar nicht nöthig war. Was er positiv lehrt, konnte er lehren mit vollkommener Erhaltung der Wissenschaft; der Schluß von der inneren Erfahrung auf die Person Christi ist nemlich sehr gewagt. Man könnte ja sagen, nur veranlaßt durch Jesu relative Vollkommenheit habe die Gemeinde ein Ideal absoluter Vollkommenheit entworfen, und auf den historischen Christus übergetragen, aus welchem sie nun fortwährend ihr Gottesbewußtseyn stärke und neu belebe. Zwar meint nun Schleiermacher die sündhafte Menschheit habe das Vermögen nicht, ein fleckenloses Urbild zu erzeugen; dieß ist aber nicht richtig; denn mit dem Bewußtseyn der Sündhaftigkeit ist auch die Vorstellung des Sündlosen nothwendig gegeben. Gesetzt auch, ein Zeitalter könnte das Ideal nicht rein genug ausführen, so kann es doch, weil es selbst darüber nicht hinaus ist, sich dessen nicht bewußt werden; und wenn das Bild skizzenhaft ist, so kann man noch manches günstige hinzu denken. — — Hieraus entstand der Vorwurf gegen Schleiermacher, sein Christus sey kein historischer, sondern ein idealer. Er war ungerecht, sofern man auf Schleiermacher's Meinung sah; aber gerecht, rücksichtlich der Consequenz des Systems, indem um das zu bewirken, was Schleiermacher ihn bewirken läßt, kein anderer Christus nöthig, und nach den Schleiermacher'schen Grundsätzen

über das Verhältniß Gottes zur Welt auch kein anderer möglich ist, als ein idealer.

Gegen Satz 316.

Rosenkranz p. 74 — 82. Nach Schleiermacher ist Christus nicht der Sohn Gottes in dem Sinne, wie die Kirche von ihm lehrt, daß er Gott der Sohn sey, nicht identisch mit der zweiten Person der göttlichen Trinität, mit dem ewigen Logos. Um jedoch einigermaßen eine Identität seiner Dogmatik mit der Kirchenlehre herauszubringen, soll in Christus das Gottesbewußtseyn ein eigentliches Seyn Gottes in ihm gewesen seyn. Die Beschreibung, welche Schleiermacher davon macht, läßt freilich in Christus nur den Menschen sehen, welcher auf wunderbare Weise das Bewußtseyn Gottes der Zeit nach ohne Unterbrechung und dem Gehalt nach in der höchsten Potenz in sich trug. Der Ausdruck: Seyn Gottes in einem anderen kann immer nur das Verhältniß der Allgegenwart Gottes zu diesem Anderen ausdrücken. So muß es denn sein Verbleiben haben bei einem bloßen Reflektiren des Göttlichen in das Menschliche, bei einem allgemeinen ganz leeren Beseligen der Menschheit und Natur, einer obenauf halbmystischen, inwendig aber die Idee der Gottmenschheit, als das Centrum der absoluten Religion nicht befriedigenden Auffassung. — Das Unzureichende dieser fatalen Reflexions-Terminologie würde ganz entblößt werden durch die bedenkliche Frage: welches Seyn Gottes ein uneigentliches wäre? Schleiermachers Hauptbestreben geht darauf, die kirchliche Lehre von der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur und von der Communikation der Idiome ganz aus der Dogmatik fortzuschaffen und als etwas Antiquirtes der Dogmengeschichte zu überliefern. Er mäckelt mit kleinlichen Grübeleien an diesen, wie er meint, zum mindesten höchst unbequemen Ausdrücken. Hauptsächlich sucht er Christum als eine ganz neue Schöpfung darzustellen, in welcher erst wirklich das gesetzt sey, was im ersten Menschen gesetzt werden sollte, weßhalb nun Christus auch als die Vollendung der Schöpfung erscheint. Indem er hier die unsündliche

Geburt Christi als einen unmittelbaren Akt Gottes berührt, fällt es ihm doch selbst auf, wie die innere Erfahrung seines Selbstbewußtseyns zu solchen Aeußerungen über die Geschichte eines anderen komme, und er sieht sich zu dem naiven Geständniß genöthigt: für unsere Aufgabe scheint die Beschreibung des ersten Anfangs, weil wir von demselben gar nicht unmittelbar affizirt werden, ein überverdienstliches Werk zu seyn, welches daher, weil dergleichen immer bedenklich ist, besser unterbliebe. Da Schleiermacher dem Menschen an und für sich die Ebenbildlichkeit mit Gott abspricht; da er ferner Christum nicht als Gott den Sohn anerkennt, sondern in ihm nur den Superlativ des Menschlichen, einen von Gott zur Erlösung der Menschen eigens qualifizirten Menschen, eine κτίσις νέα erblickt: so ist die Folge, daß in seiner Darstellung weder der Bruch des Menschen so tief, noch die Einheit Gottes mit Christo so innig ist, als die Kirche lehrt. Weil er jedoch Christum nicht wie uns von Gott nur abhängig machen will, so bleibt ihm nichts übrig, als ihn von allen anderen Menschen durch seine wesentliche Unsündlichkeit und schlechthinige Vollkommenheit zu unterscheiden, Bezeichnungen, welche die stäte Kräftigkeit des Gottesbewußtseyns als das eigentliche Seyn Gottes näher angeben sollen, aber völlig matt und kraftlos in dieser Verbindung erscheinen. Schleiermacher glaubt durch Beiseitsetzung der kirchlichen Lehre vom Logos in seiner Christologie alles Doketische vermieden zu haben, wir aber können uns nicht erwehren, gerade seine Auffassung von einem doketischen Anstrich gefärbt zu finden, weil er eben durch jenes wunderbare Seyn Gottes in Christo ihn von allen anderen Menschen spezifisch aussondert und ihn, nach kantischer Weise für sie zu einem Ideale macht. Hätte er das Dogma von der Einheit beider Naturen in ihrer gegenseitigen Entäußerung besser verstanden, so würde er nicht in dieser Beziehung eine so gequälte Entwicklung für seine Christologie haben ersinnen müssen, worin jeder Impuls der niederen Seelenkräfte in das waltende Gottesbewußtseyn sich verflüchtigt und umgekehrt jeder Moment des Gottesbewußtseyns mit einem Besitzergreifen der sinnlichen Funk-

tionen endigt; wo die subjektive Gleichheit eine starre Regungslosigkeit erzeugt und im Grunde die Freiheit vernichtet. Darnach wäre Christus nicht, wie die Schrift sagt, in Allem versucht worden, gleichwie wir; darnach fiele die Ermuthigung weg, welche wir gerade daher schöpfen, daß Christus uns in Allem gleich gewesen; dann müßte das Seelenleiden Jesu am Oelberg Uebertreibung der mythischen Sage seyn. — Daher findet auch Schleiermacher die biblischen Prädikate Jesu mehr oder minder schwankend; sie sollen nur ein erhöhtes Menschliches aussagen, so daß es ein Leichtes ist, sie nur für sehr erlaubte hyperbolische Ausdrücke zu erklären.

Gegen Satz 418.

Rosenkranz p. 83. Hier hat Schleiermacher den Begriff des göttlichen Geistes nicht erreicht. Er sucht ihn durch die Analogieen vom Geiste eines Volkes und vom Geiste der Menschheit zu verdeutlichen, statt daß er gerade hier hätte zeigen können, wie der Geist der Kirche als der göttliche selbst in den Geistern der verschiedenen Völker sich manifestirt, und die ewige Wahrheit des menschlichen Geistes ausmacht, welche für diesen als ein einzelnes Selbstbewußtseyn in Christus offenbar wurde. Daher wird nun auch die Kirche bei ihm zu einer bloßen Copie ihres Urbilds, welches Abbild nicht in sich das Maaß seines Wesens besitzt, sondern, weil es durch das Zusammentreten der Einzelnen entsteht, immer nur ein Aggregat bleibt.

Gegen Satz 461.

Rosenkranz p. 85—6. Sollte der Grund, weßhalb wir Christen das Alte Testament mit dem Neuen immer zusammengefaßt haben, wirklich nur ein so äußerlicher seyn? Sollte nur die anfängliche Beschaffenheit des Kultus, sein erster Hervorgang aus dem Jüdischen und weiterhin das Bedürfniß der historischen Erklärung des Neuen Testaments das Band dieser Schriften seyn? Ist nicht auch ein innerer Zusammenhang da, eine innere gegenseitige Ergänzung, welche auch für uns Christen das regste Interesse an dem Alten

Testament aufrecht hält? — Obwohl die Religion von der Bibel frei ist, so hat sie doch als Kirche in ihr das Zeugniß von der Existenz der Religion. Da nun das Christenthum seine absolute Wahrheit auch negativ in der Aufhebung aller anderen Religionen erweist, so ist es höchst lehrreich, die Gestalten der Religion vor dem Christenthum zu erkennen; denn jede derselben enthält ein bestimmtes Moment aus der Totalität der Religion. Und das geschieht durch das Alte Testament, in welchem wir nicht bloß den reinen Monotheismus, vielmehr auch dessen Gegensatz, den Polytheism erblicken. Diese Darstellung der Religion in der Totalität ihrer Erscheinung würde unsere Bibel ohne das Alte Testament nicht darbieten, wogegen sie jetzt auf eine fast organische Weise vom Anfange bis zum Ende der Welt, von der Einheit Gottes mit dem Menschen zur Entzweiung des Menschen mit ihm und nach Entwicklung aller Versuche, welche der Mensch zur Wiedergewinnung der Einheit macht, zur Versühnung des Menschen mit Gott durch Gott selbst Schritt vor Schritt fortgeht. Das innere Verhältniß des Gesetzes zur Gnade, des Monotheism zur christlichen Trinität, der Furcht, als dem Anfange der Weisheit, zur Liebe, als dem Ende der Weisheit, dieß von der Idee constituirte Ineinandergreifen des Alten und Neuen Testaments macht ihre Trennung unmöglich; nicht aber ist durch diese Identität die Erkenntniß ihres Unterschieds für uns unmöglich gemacht, sondern wenn wir das Neue Testament im Lichte des Alten erblicken und so seine Bedeutung vollkommen würdigen können, so vermögen wir auch das Alte Testament im Lichte des Neuen zu sehen und den Mangel einer solchen Religionsgestaltung zu begreifen.

Gegen Satz 532.

Rosenkranz p. 89. Bei der Eschatologie findet sich die Dogmatik in den lebhaftesten Conflikt versetzt, weil sie wesentliche Bestimmungen des Geistes als noch nicht existirend behandeln soll, und doch als Wissenschaft den Standpunkt nicht aufgeben kann, daß alles dem Geiste Wesentliche oder Alles,

wodurch er eben Geist ist, immer und darum auch jetzt schon existiren müsse. Es muß das Interesse des Geistes seyn, sich in seinem Wesen von der Zeit unabhängig zu machen. Die Auffassung der Eschatologie, welche von dem Princip eines abstrakten Denkens ausgeht, verhält sich daher nur negativ und verwirft, wie sie nicht anders kann, mehr oder weniger aufrichtig Alles, was die Kirche von der Wiederkunft Christi, dem jüngsten Gericht u. s. w. lehrt. Schleiermacher verwirft diese Dogmen nicht geradezu, weiß aber das Bewußtseyn darüber irre zu machen, wie es denn eigentlich mit ihnen beschaffen sey. So wirft er nun Historisches und Spekulatives durch einander, die Reden Christi, die Erwartungen der Apostel, frühere Ansichten der Juden, spätere Lehren der christlichen Kirche, psychologische Vermuthungen u. s. w. — Dabei hüllt er seine Darstellung in tausend kleine Bedenklichkeiten ein, so daß man wirklich nicht recht dahinter kommen kann, was seine eigentliche Herzensmeinung angeht.

Erinnerungen an D. Friedrich Schleiermacher von D. Friedrich Lücke, in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit 1834. 1 H.

Schleiermachers Wirksamkeit als Prediger, dargestellt von Alexander Schweizer 1834.

Friedrich Schleiermacher, die Darstellung der Idee eines sittlichen Ganzen im Menschenleben anstrebend, eine Rede an seine ältesten Schüler von einem der Aeltesten unter ihnen, (Thiel) 1835.

Ueber die Entwicklungsgeschichte der Christologie besonders in den neueren Zeiten, eine historisch-kritische Abhandlung von Rep. Dorner, Tübinger Zeitschrift 1835. 4tes Heft und 1836 1tes Heft. Das Schleiermacher Betreffende cf p. 203—240.

Recension über Schleiermachers Reden über die Religion in Röhrs kritischer Predigerbibliothek Band XV. Heft 6, p. 957 — 1009. 1834.

Beleuchtung und Würdigung der in der kritischen Predigerbibliothek verfaßten Beurtheilung der Reden über die Religion von Karsten. 1835.

Vorlesung zum Gedächtnisse Schleiermachers von Sack, in den Studien und Kritiken von Ullmann und Umbreit. 1835. Heft 4.

Die praktische Richtung der Schleiermacher'schen Theologie, dargelegt in einem Ueberblicke des dogmatischen Inhalts seiner Predigten über die augsburgische Confession von Rudelbach, in dem homiletisch-liturgisch-pädagogischen Correspondenzblatt 1835, Nro. 22—24.

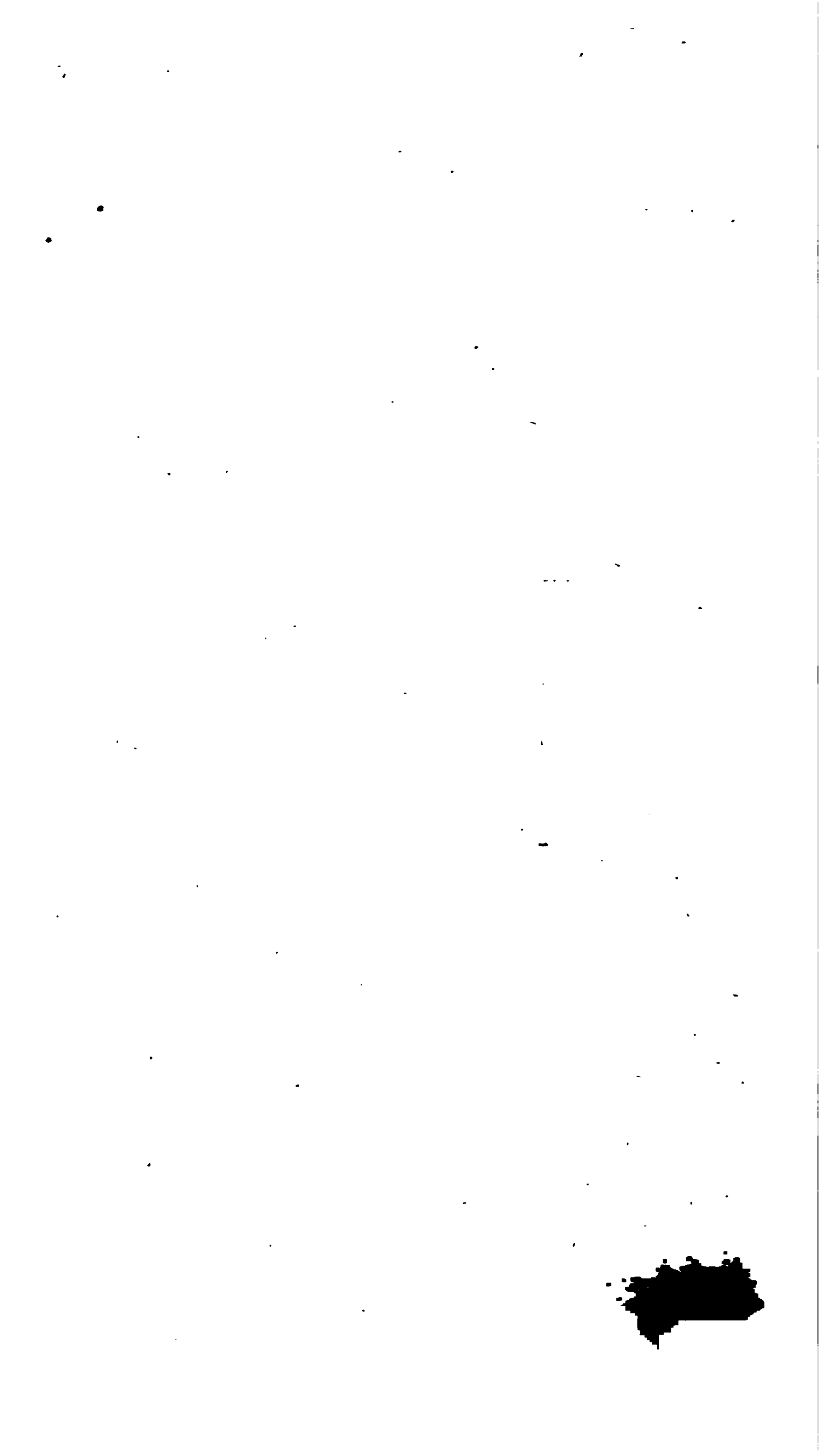
Ueber Schleiermachers Glaubenslehre mit Beziehung auf die Reden über die Religion von Heinrich Schmid, Professor der Philosophie in Heidelberg 1835.

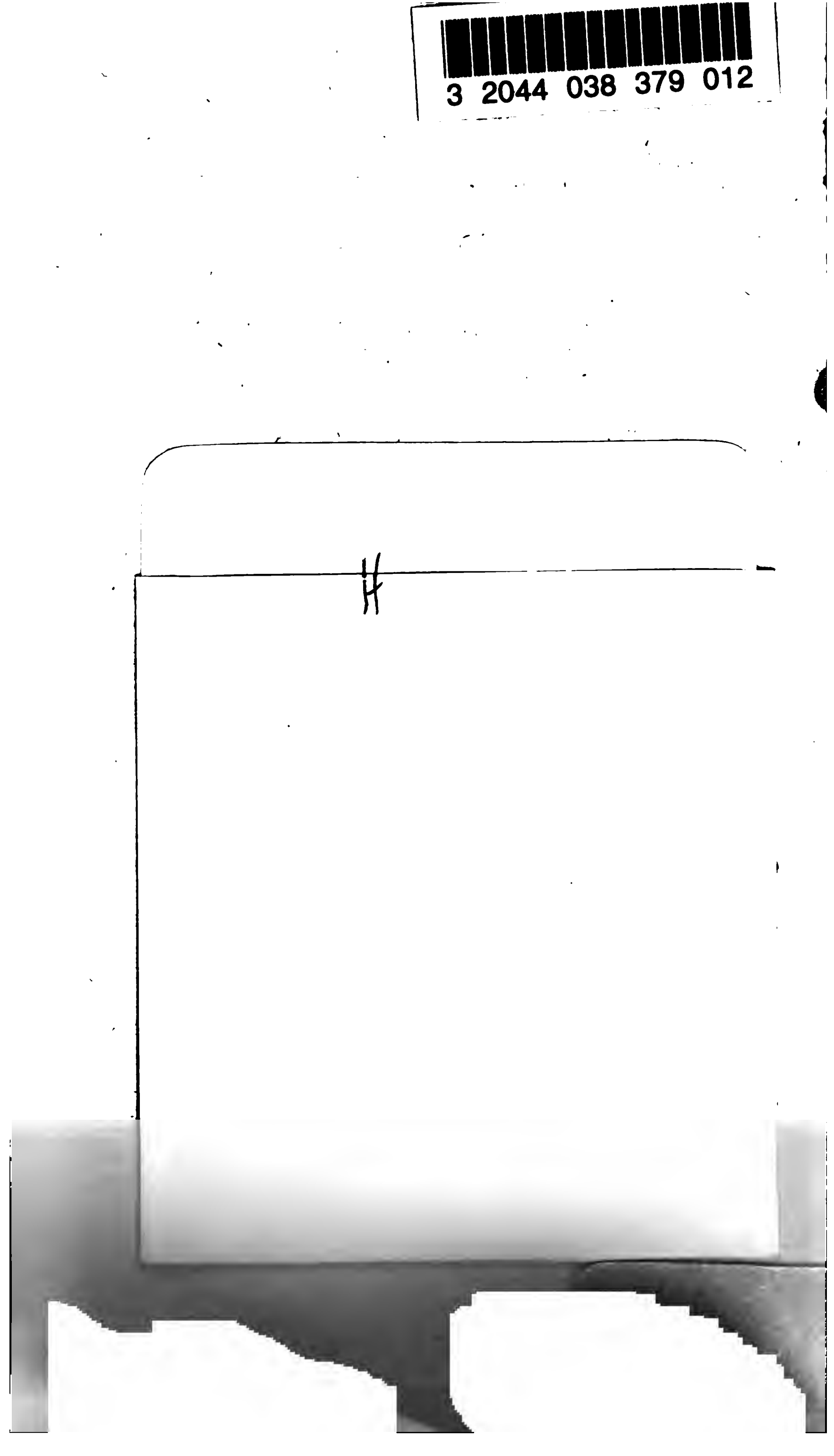
Elwert über das Wesen der Religion in der Tübinger Zeitschrift für Theologie für 1835, Heft 3.

Bemerkungen über Schleiermacher in dem deutschen Volkskalender für 1836 von Jonas.

Ferdinand Delbrück; der verewigte Schleiermacher, ein Beitrag zur gerechten Würdigung desselben. 1837.






3 2044 038 379 012

